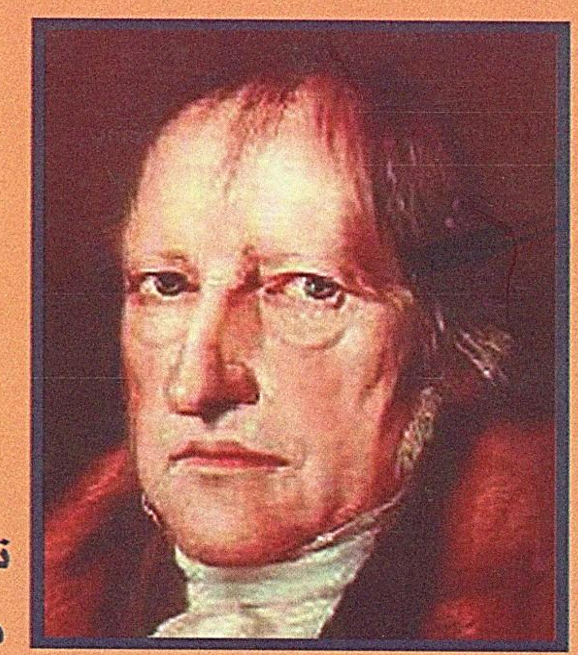
5 المكتبة الهيجلية





هيجل

ترجمة وتقديم وتعليق

د. إمام عبد الفتاح إمام

أصول فلسفة الحق



أصول فلسفة الحق

- ج . ڤ . ف . هيجل : أصول فلسفة الحق (المجلد الأول)
- ترجمة وتقديم وتعليق : د . إمام عبد الفتاح إمام

- الطبعة الثالثة 2007
- الناشر : دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع بيروت

هاتف وفاكس : 03 / 728365 – 03 / 728471 – 00961/1 / 471357

E mail : kansopress@hotmail.com

هيجل

أصول فلسفة الحق

المجلد الأول

ترجمة وتقديم وتعليق

د. إمام عبد الفتاح إمام



* المكتبة الهيجلية، باشراف الدكتور امام عبد الفتاح امام

مقدمة الترجمة العربية



انشغل هيجل بالسياسة منذ حياته المبكرة ؛ فكان أول عمل دفع به إلى النشر كتاباً سياسياً هو ترجمة ألمانية لكُتّيب نشره محام شاب في باريس عام ١٧٩٣ ، يحلل فيه الأوضاع السياسية المتردية في بلاده (الأراضي المنخفضة) التي كانت تئن تحت الحكم الرجعي في برن عاصمة الاتحاد السويسري(*) . كما أن آخر ما كتب كان مقالاً في احدى الصحف يعرض فيه رأيه في المناقشات الدائرة حول مشروع الاصلاح النيابي في انجلترا .

وفيما بين البداية والنهاية ظل اهتمام هيجل بالسياسة وفلسفتها مستمراً طوال حياته ، حتى ذهب البعض إلى القول بأنه كانت في حياة هيجل منذ بدايتها رغبة جامحة للتأثير في الحياة السياسية والاهتمام السياسي العملي(**) . في حين ذهب آخرون إلى أنه ثارت في نفسه تطلعات كثيرة : « فقد كان يحلم أن يصبح مكيافللي عصره»(***) .

ولا شك أن هناك عوامل كثيرة دفعت بهيجل إلى هذا الاهتمام بالسياسة منها : أسرته وتربيته وثقافته . . إلخ لكن أهمها جميعا أحداث العصر الذي عاش فيه وما شاهده من تغيرات سياسية سريعة وهائلة : فقد سيطرت الثورة الفرنسية إبّان سنوات تكوينه وامتدت إلى ما بعد نضجه ، فقد كان في التاسعة عشرة عند

(*) راجع تحليلنا لهذا الكتاب في مجلة الشورى تحت عنوان: «هيجل والرجعية السياسية في برن».

(**) Z.A.P.X. elcynski: An Introductory Essayto Hegel's Political Writings; p. 7

(***) أرنست كاسيرر: «الدولة والأسطورة» ص ١٦٩ ترجمة د. أحمد حمدي محمود، الهيئة المصرية عام ١٩٧٥ .

سقوط الباستيل ، وفي الخامسة والأربعين عندما وقعت معركة واترلو . ومات بعد عام واحد من ثورة يوليو ! وهكذا كان شاهد عيان على تقويض النظام السياسي القديم ، وقيام أنظمة جديدة ، وعلى اجتياح جيوش نابليون لأوروبا التي راحت تهدم وتغير وتعيد تشكيل خريطة أوربا السياسية . فليس بدعا ، إذنْ ، أن نجد فيلسوفنا يولي اهتماما بالغا بالسياسة بحيث تكون الموضوع الأول الذي يكتب فيه أول ما يكتب وآخر موضوع يدلي فيه برأي قبل وفاته!

ولم يكتفِ هيجل بمراقبته للأحداث وتحليلها ، لكنه راح يبحث عن الجذور الفلسفية للسياسة فحاضر في هذا الموضوع في جامعة يينا ، ثم في جامعة هايدلبرج ، وأخيراً في جامعة برلين حيث ألّف كتابه أصول فلسفة الحق ليكون مرشداً لطلابه في هذه الجامعة وليعرض فيه في شيء من التفصيل ما سبق أن عرضه بايجاز في موسوعة العلوم الفلسفية التي كانت بدورها ثمرة لتدريسه في جامعة هايدلبرج عام ١٨١٧ .

ولقد كتب هيجل الكثير من المقالات والدراسات السياسية في فترة مبكرة من حياته(*) ، لكن يظل أهم ما كتب في موضوع الفلسفة السياسية هو ، بلا نزاع ، كتابه الذي نقدمه اليوم ـ أصول فلسفة الحق : أو موجز لعلم السياسة والقانون الدولي ، فما هي الخطوط العريضة لهذا الكتاب ؟!.

(*) ترجمها ت. م. نوكس T.M. Knox تحت عنوان : «كتابات هيجل السياسية» وقدّم لها بلزنسكي بدراسة طويلة ونُشرت في اكسفورد عام ١٩٦٩ .

دراسة لفلسفة الحق

لئن كان كتاب هيجل فلسفة الحق[1] آخر كتاب أصدره في حياته ، فإنه من أكثر كتبه اثارة للجدل والخلاف والمناقشات بل وللهجوم العنيف في كثير من الأحيان ، فهو على حد تعبير بوزانكيت **B.Bosanquet** : « كتاب ربما يكون قد أسيء فهمه أكثر بكثير مما أُسيء فهم أي كتاب آخر من كتب الفلاسفة السياسيين العظام إذا استثنينا جمهورية أفلاطون . . »[2] . ولقد بدأ الهجوم يوجّه إلى هذا الكتاب منذ صدوره ولا يزال قائمًا حتى يومنا هذا ، من فريز (الذي خلفه هيجل أستاذاً للفلسفة في هايدلبرج) والذي وصف الكتاب بأنه : « ترعرع لا في حديقة العلم ، وإنما في قمامة الذل والخنوع . . »[3] ، حتى كارل بوبر الذي وصفه بأنه كان يستهدف « خدمة سيده فردريك فلهلم ملك بروسيا . . »[4] . ويشير بوزانكيت إلى عاملين تسببا أكثر من غيرهما في سوء

---

(١) يُترجم هذا الكتاب أحياناً بـ «فلسفة القانون» لكني أعتقد أن ترجمة كلمة Recht الالمانية بالحق أقرب إلى المعنى الهيجلي لأن ما يدرسه هيجل تحت هذه الكلمة أوسع مما يُفهَم عادة من كلمة القانون. يقول هيجل في هذا المعنى «حين نتحدث عن الحق في هذا الكتاب فإننا لا نعني به فحسب ما يُفهم عادة من هذه الكلمة. أعني القانون المدني، لكنا نعني به أيضاً: الأخلاقية (أو الاخلاق الفردية أو أخلاق الضمير)، والحياة الأخلاقية (أو الأخلاق الاجتماعية)، وتاريخ العالم، فهي كلها تندرج ضمن الموضوع الذي نبحثه» اضافة للفقرة رقم ٣٣ (أنظر ترجمة نوكس ص ٢٣٣).

(٢) B. Bosanquet: «The Philosophical Theory of the State». p. 229 (London, Macmillan, 1958).

(٣) Ibid. p. 231.

(٤) K.Popper: «The Open Society and its enemies», p. 30 (Vol. 1).

سقوط الباستيل ، وفي الخامسة والأربعين عندما وقعت معركة واترلو . ومات بعد عام واحد من ثورة يوليو ! وهكذا كان شاهد عيان على تقويض النظام السياسي القديم ، وقيام أنظمة جديدة ، وعلى اجتياح جيوش نابليون لأوروبا التي راحت تهدم وتغير وتعيد تشكيل خريطة أوربا السياسية . فليس بدعا ، إذنْ ، أن نجد فيلسوفنا يولي اهتماما بالغا بالسياسة بحيث تكون الموضوع الأول الذي يكتب فيه أول ما يكتب وآخر موضوع يدلي فيه برأي قبل وفاته!

ولم يكتفِ هيجل بمراقبته للأحداث وتحليلها ، لكنه راح يبحث عن الجذور الفلسفية للسياسة فحاضر في هذا الموضوع في جامعة يينا ، ثم في جامعة هايدلبرج ، وأخيراً في جامعة برلين حيث ألّف كتابه **أصول فلسفة الحق** ليكون مرشداً لطلابه في هذه الجامعة وليعرض فيه في شيء من التفصيل ما سبق أن عرضه بإيجاز في **موسوعة العلوم الفلسفية** التي كانت بدورها ثمرة لتدريسه في جامعة هايدلبرج عام ١٨١٧ .

ولقد كتب هيجل الكثير من المقالات والدراسات السياسية في فترة مبكرة من حياته(*) ، لكن يظل أهم ما كتب في موضوع الفلسفة السياسية هو ، بلا نزاع ، كتابه الذي نقدمه اليوم ـ **أصول فلسفة الحق : أو موجز لعلم السياسة والقانون الدولي** ، فما هي الخطوط العريضة لهذا الكتاب ؟! .

(*) ترجمها ت . م . نوكس T.M. Knox تحت عنوان : «كتابات هيجل السياسية» وقدّم لها بلزنسكي بدراسة طويلة ونُشِرت في اكسفورد عام ١٩٦٩ .

دراسة لفلسفة الحق

لئن كان كتاب هيجل فلسفة الحق[1] آخر كتاب أصدره في حياته ، فإنه من أكثر كتبه اثارة للجدل والخلاف والمناقشات بل وللهجوم العنيف في كثير من الأحيان ، فهو على حد تعبير بوزانكيت B.Bosanquet : « كتاب ربما يكون قد أسيء فهمه أكثر بكثير مما أسيء فهم أي كتاب آخر من كتب الفلاسفة السياسيين العظام إذا استثنينا جمهورية أفلاطون . . »[2] . ولقد بدأ الهجوم يوجّه إلى هذا الكتاب منذ صدوره ولا يزال قائماً حتى يومنا هذا ، من فريز (الذي خلفه هيجل أستاذاً للفلسفة في هايدلبرج) والذي وصف الكتاب بأنه : « ترعرع لا في حديقة العلم ، وإنما في قمامة الذل والخنوع . . »[3] ، حتى كارل بوبر الذي وصفه بأنه كان يستهدف « خدمة سيده فردريك فلهلم ملك بروسيا . . »[4] . ويشير بوزانكيت إلى عاملين تسببا أكثر من غيرهما في سوء

---

(١) يُترجم هذا الكتاب أحياناً بـ«فلسفة القانون» لكني أعتقد أن ترجمة كلمة Rechtالالمانية بالحق أقرب إلى المعنى الهيجلي لأن ما يدرسه هيجل تحت هذه الكلمة أوسع مما يُفهَم عادة من كلمة القانون. يقول هيجل في هذا المعنى «حين نتحدث عن الحق في هذا الكتاب فإننا لا نعني به فحسب ما يُفهم عادة من هذه الكلمة. أعني القانون المدني، لكنا نعني به أيضاً: الأخلاقية (أو الاخلاق الفردية أو أخلاق الضمير)، والحياة الأخلاقية (أو الأخلاق الاجتماعية)، وتاريخ العالم، فهي كلها تندرج ضمن الموضوع الذي نبحثه» اضافة للفقرة رقم ٣٣ (أنظر ترجمة نوكس ص ٢٣٣).

(٢) B. Bosanquet: «The Philosophical Theory of the State». p. 229 (London, Macmillan, 1958).

(٣) Ibid. p. 231.

(٤) K.Popper: «The Open Society and its enemies», p. 30 (Vol. 1).

الفهم الذي تعرّض له هذا الكتاب : أحدهما الظروف السياسية المضطربة التي سادت ألمانيا وقت ظهور الكتاب مما جعله عرضه لسوء التأويل ، والعامل الثاني : « الصعوبة الحقيقية التي تلازم أي تحليل فلسفي للمجتمع »[٥] . وسوف نعود إلى هذا الموضوع في نهاية هذه الدراسة .

الروح الموضوعي :

يبدأ **هيجل** في أول فقرة في كتابه **فلسفة الحق** بتحديد موضوع هذا العلم : « موضوع هذا العلم الفلسفي هو فكرة الحق ، أعني الفكرة الشاملة للحق مع تحقيقها الفعلي في آنٍ معاً »[٦] . وإذا عرفنا أن الفكرة الشاملة هي العقل أو هي الطبيعة العقلية للشيء[٧] ، استطعنا أن نقول إن موضوع فلسفة الحق هو الفكرة العقلية عن الحق أو الطبيعة العقلية للحق مع تحققها في آنٍ معاً . لكن ما المقصود بالطبيعة العقلية للحق ؟ وكيف يمكن أن يكون للعقل (أو الروح) حقوق ؟ علينا أن نعود القهقرى قليلا لنقول كلمة موجزة عن فلسفة الروح عند **هيجل** بصفة عامة .

تنقسم فلسفة الروح عند **هيجل** ثلاثة أقسام هي : الروح الذاتي ، ثم الروح الموضوعي ، وأخيراً الروح المطلق .

والروح الذاتي يدرس الروح بعد خروجها من الطبيعة مباشرة في صورة نفس Seele ، والنفس هنا هي « الروح في حالة نعاس » على حد تعبير **هيجل** أي أنها ملتصقة التصاقاً شديدا بالطبيعة وهذا هو الموضوع الذي يدرسه « علم الانثروبولوجيا » ، ثم تنقسم إلى ذات وموضوع أعني تصبح وعياً وهذا هو الموضوع الذي يدرسه علم الظاهريات (بالمعنى الضيق لهذا اللفظ) ، ثم يصل الوعي إلى تمامه في العمليات العقلية العليا كالمعرفة والتفكير والارادة . . . الخ ، وهذا هو موضوع « علم النفس » . ولو أننا نظرنا إلى هذا القسم الأول من

---

(٥) B. Bosanquet. op. cit. p. 230.

(٦) Hegel: «The Philosophy of Right» [1] Eng. Tran. by T.M. Knox, p. 14.

(٧) أنظر في تعريف الفكرة الشاملة كتابنا « المنهج الجدلي عند هيجل » ص ٢٢٨ وما بعدها . دار التنوير، بيروت ١٩٨٢ .

فلسفة الروح عند **هيجل** لوجدناه يدرس الجانب الداخلي عند الانسان من أبسط صورة : أعني النفس الملتصقة بالجسد إلى أعلى مستوى له كما يتمثل في الارادة والعمليات العقلية العليا ، أي أن هذا القسم يدرس الجوانب الروحية الذاتية في الانسان ، وهو لهذا الروح الذاتي .

الروح الذاتي إذنْ هو الروح منظوراً إليها من الداخل ، أمّا الروح الموضوعي فهو الروح وقد خرجت من جوانيتها وأوجدت نفسها في العالم الخارجي ، وليس المقصود بهذا العالم الخارجي عالم الطبيعة لأن هذا العالم موجود بالفعل ، لكن العالم الذي تظهر فيه الروح الموضوعي هو عالم تخلقه بنفسها لكي تصبح موضوعية . وهذا العالم هو بصفة عامة عالم المؤسسات والتنظيمات الاجتماعية : كالقانون ، والاسرة ، والمجتمع والدولة ... الخ . وهو لا يشمل هذه المؤسسات وحدها لكنه يشمل كذلك : العرف والعادات والتقاليد والحقوق والواجبات ، والأخلاق ... الخ . وهو ما سوف نعرض له في هذه الدراسة .

أمّا الروح المطلق فهو مركّب القسمين السابقين (الروح الذاتي والروح الموضوعي) وهو يدرس موضوعات روحية عليا هي : الفن والدين والفلسفة حيث تصبح الروح ــ في هذه المجالات ــ حرة حرية مطلقة .

الروح الموضوعي إذنْ ــ (وهو الموضوع الذي تدرسه فلسفة الحق) ــ يقع وسطاً بين الروح الذاتي والروح المطلق . ومعنى ذلك أن بداية فلسفة الحق هو نهاية الروح الذاتي وهذا ما يعبر عنه **هيجل** بقوله : « إن الفكرة الشاملة عن الحق ــ من حيث بدايتها الأولى ــ تقع خارج علم الحق .. »[٨] . صحيح أن فلسفة الحق « لها بداية معينة لكن هذه البداية هي نتيجة وحقيقة ما قد سبق ، فما قد سبق (في الروح الذاتي) هو الذي يشكل عادة ما يُسمى ببرهان البداية .. »[٩] . وكل فلسفة أصيلة لا بدّ في رأي **هيجل** أن تكون فلسفة نسقية تتألف من كلٍ يتطور تطوراً عضوياً ، ولقد قام **هيجل** بتلخيص هذا الكل في كتابه موسوعة العلوم الفلسفية ، وهو هنا ــ في فلسفة الحق ــ يعرض بالتفصيل لجانب واحد من جوانب هذا النسق ، وهو بوصفه جانباً من التطور العضوي فهو

---

(٨) Hegel: The Philosophy of Right [2].

(٩) Ibid.

اشبه ما يكون بفترة التاريخ التي تفترض سلفاً الفترات التي سبقتها كما أنها تحمل بذور الفترات التي تليها[١٠] . من هنا فإن الروح الموضوعي يقوم على آخر فكرة وصل إليها الروح الذاتي وهي فكرة الارادة ، والبرهان على صحة هذه الفكرة لا يقع داخل فلسفة الحق لكنه يعتمد على تحليل العقل منظوراً إليه من الداخل كما عرضه هيجل في الروح الذاتي ، ولهذا نراه يقول في بداية فلسفة الحق : « نحن هنا نقدمها كشيء معطى ونفترض سلفاً أنه قد تمّ استنباطها . . »[١١] .

معنى ذلك أن فلسفة الحق تستند في أساسها على تحليل العقل كما تمّ في مرحلة سابقة ــ وتلك نقطة هامة لأنها توضح لنا أولاً أن الأفكار الهيجلية يتوالد بعضها من بعض (على نحو ما يكشف تحليل العقل الخالص في المنطق) ، ثم هي توضح لنا ثانياً أن الحقوق الأساسية للفرد وعناصر المجتمع وتكوين الدولة . . الخ تعتمد على العقل « فالغاية العقلية للانسان أن يحيا في دولة ، وإذا لم تكن ثمّة دولة فإن العقل يحتم ــ في الحال ــ تأسيس مثل هذه الدولة . . »[١٢] أو بعبارة أوضح : « إن الحق ليس مشتقاً تجريبياً ، لكنه يضرب بجذوره عميقة في طبيعة العقل نفسه . . »[١٣] . ولهذا فإن **هيجل** يعارض سافيني **Savigny** ومدرسته التي ذهبت إلى أن القوانين التي توجد في أمة من الأمم ليست إلاّ جزءاً من الوعي القومي لهذه الأمة ، ومن ثمّ فإن التصورات والأفكار عمّا هو حق تختلف من أمة إلى أمة . .[١٤] . وهذا هو الفرق بين الدراسات التاريخية لأصل القانون والحق وبين الدراسات الفلسفية لهذا الموضوع ، « فالفكر الفلسفي يعمد إلى سبر أغوار الصور الخارجية لكي يكشف عن النبض الداخلي » على حد تعبير هيجل ــ مستهدفاً « إدراك الجوهر الخالد والمباطن فيما هو موجود . . »[١٥] . وتلك هي الطبيعة العقلية للحق أو فكرته الشاملة ، وهذا هو معنى العبارة الهيجلية التي بدأنا بها هذه الدراسة . **فهيجل** لا يهتم بالأصل التاريخي ولا

---

(١٠) ت . م . نوكس في تعليقاته على ترجمة كتاب هيجل «فلسفة الحق» ص ٣٠٥ .

(١١) Hegel: The Philosophy of Right [2].

(١٢) هيجل «فلسفة الحق» اضافة للفقرة رقم ٧٥ (ترجمة نوكس ص ٢٤١) .

(١٣) هيجل «فلسفة الحق» إضافة للفقرة رقم ٧٥ (ترجمة نوكس ص ٢٤٢) .

(١٤) ت . م . نوكس في تعليقاته على ترجمة « فلسفة الحق » ص ٣٠٧ .

(١٥) هيجل «فلسفة الحق» من التصدير ص ١٠ ــ ١١ .

بالتبرير التاريخي للحق لكنه معني بدراسة الحق بما هو كذلك «إدراك الجوهر الخالد» الذي لا تكون القوانين في أمة من الأمم إلاّ صوراً جزئية له، أو هو معنيٌ بدراسة الفكرة العقلية عن الحق، وهي فكرة لا يمكن أن تظلّ مجردة وإلاّ لأصبحت ذاتية مع أننا في مجال الروح الموضوعي ـ ومن ثمّ ـ لا بدّ أن تتحقق في العالم الخارجي في شكل مؤسسات وتنظيمات أخلاقية ومنظمات اجتماعية، ولهذا كان موضوع فلسفة الحق «الفكرة الشاملة عن الحق وتحققها العقلي في آنٍ معاً..».

الروح الموضوعي إذنْ يقوم على آخر فكرة وصل إليها الروح الذاتي وهي فكرة الارادة الحرة، والمؤسسات والمنظمات الاجتماعية.. الخ هي شروط للحرية، فأنا بوصفي محكوماً بالقانون، أكون بالتالي محكوماً بواسطة الكلي، أعني الكلي الذي أسقطه أنا نفسي على العالم، وبالتالي فأنا محكوم عن طريق نفسي «فأنا إذنْ حر». وهناك بالطبع كثير من القوانين التي كانت ولا تزال ظالمة وفاسدة، ومثل هذه القوانين ليست نتاجاً للكلي، وهي بالتالي مظاهر لعدم الحرية. ومن ثمّ فالقانون الذي أملته مصالح طبقة خاصة، أو حتى مصالح شخص واحد ـ كالملك مثلاً ـ، هذا القانون لم يصدر عن الماهية الكلية للروح كروح، بل بالعكس إنه يتضمن الغايات الشخصية الخاصة لأفراد يعارضون الكلي، ومن ثمّ فأنا حين أطيع مثل هذه القوانين لا أحكم نفسي، وإنما أقع في العبودية(١٦).
أمّا إذا تساءلنا عن المنهج الذي يسير عليه هيجل في فلسفة الحق فإن الاجابة هي أن هذا المنهج هو نفسه المنهج الجدلي الذي عرضه في المنطق وهو هنا يفترضه على حد تعبيره(١٧). ذلك لأن «منهج البحث الذي يسير عليه هيجل من المراحل الدنيا إلى المراحل العليا في المنطق هو السمة الأساسية التي تطبع بطابعها المذهب بأسره، وهذا المنهج هو المنهج الجدلي الشهير»(١٨).

ويسير الروح الموضوعي ـ أو فلسفة الحق ـ في ثلاث مراحل هي:

---

(١٦) و. ت. ستيس: «فلسفة هيجل» فقرة ٥٢٣. انظر ترجمتنا العربية، دار التنوير، بيروت ١٩٨٢.

(١٧) أنظر فلسفة الحق ص٢ من ترجمة نوكس.

(١٨) G.R. Mure: The Philosophy of Hegel, p. 165.

أولاً : مرحلة الحق المجرد أو الصوري .

ثانياً : مرحلة الأخلاق الفردية أو أخلاق الضمير .

ثالثاً : مرحلة الأخلاق الاجتماعية أو الحياة الأخلاقية .

أولاً : مرحلة الحق المجرد :

قلنا إن فكرة الحق تقوم في أساسها على فكرة الارادة ، والارادة كلية لأنها تتخذ من نفسها موضوعاً لها ، وهي من ثمّ تحدد نفسها بنفسها : فهي الذات والموضوع في آنٍ معاً ، ولهذا كانت حرة لأن الحرية تعني التحديد الذاتي ، وهي أيضاً الوعي الذاتي ، فهي ليست مجرد وعي فحسب لكنها وعي ذاتي ، ومعنى ذلك أنها ذات تعرف نفسها بوصفها ذاتاً . وهي لأنها « أنا » فهي فرد واحد يعي نفسه ، والفرد الواحد الذي لا يعي العالم الخارجي فحسب ، لكنه يعي نفسه أيضاً هو « الشخص » : « وهكذا يظهر الشخص بوصفه الوجه المنطقي الأول للروح الموضوعي »[١٩] .

لكنا يجب ألاّ نخلط بين الوعي والشخص فليس كل وعي عبارة عن شخص ما ، فلا جدال مثلاً في أن الحيوانات ــ رغم أنها واعية ــ فإنها ليست أشخاصاً لكنك تستطيع أن تسميها ذواتاً:

« . . والشخص يختلف اختلافاً أساسياً عن الذات . طالما أن « الذات » هي فحسب امكانية الشخصية ، فكل كائن حي من أي نوع هو ذات . أمّا الشخص فهو ليس ذاتاً فحسب لكنه ذات واعية بذاتيتها . . »[٢٠] . فليس المهم وجود الوعي فحسب ، بل المهم وجود الوعي والشخص في آنٍ معاً ، ولهذا فهو يحدد نفسه بنفسه ، وهو من ثمّ لامتناهٍ ولأنه لامتناهٍ فهو غاية مطلقة ، فلا يمكن أن يُستخدَم كوسيلة لغاية أخرى ، أمّا الأشياء فهي وحدها التي يمكن أن تُعامَل كوسائل لأنها ليست غاية في ذاتها : « ذلك لأن الشيء بوصفه تخارجاً لا تكون له غاية في ذاته ، فهو ليس لامتناهٍ ، وليس علاقة ذاتية ، لكنه شيء خارجي ،

(١٩) J.M. Baldwin: Dictionary of Philos. Vol. I. p. 456.

(٢٠) Hegel: The Philosophy of Right, p. 235.

والكائن الحي أيضاً ــ كالحيوان ــ خارجي بالنسبة لنفسه بهذه الطريقة وهو إلى هذا الحد يُعتبر شيئاً . . »[٢١] . فالحيوانات رغم أنها واعية فإنها تُعتبر أشياء لأنها لا تملك الوعي الذاتي ، لا تملك الارادة ، ولهذا فإن وجود الوعي عندها لا يجعلها غاية في ذاتها لكنها تظل مع ذلك وسائل أعني أشياء يمكن أن يستخدمها الآخرون : « أمّا الارادة فهي وحدها اللامتناهية . وهي وحدها المطلقة في مقابل كل شيء آخر غيرها ، في حين أن هذا الآخر نسبي فحسب . . »[٢٢] . ولهذا فإن الشخص الذي يملك هذه الارادة يُعتبر غاية مطلقة ولا يمكن أن يستخدمه الآخرون كوسيلة ، لا يجوز لأحد أن يعامل شخصاً ما على أنه وسيلة لغاياته الخاصة فحسب لكنه مضطر ، إلى أن يعامله على أنه شخص آخر ، على أنه غاية مثله سواء بسواء . وعلى ذلك « فالشخصية هي أساس الحق المجرد ، ولهذا فإن الأمر المطلق هنا هو : كنْ شخصاً واحترم الآخرين بوصفهم أشخاصاً . . »[٢٣] وذلك يعطيني أولاً الحق في : أن أُعامَل كغاية لا كوسيلة . كما يعطيني أيضاً واجباتي بالنسبة للآخرين في أن أعاملهم بوصفهم أشخاصاً ، أعني غايات لا وسائل ، كما يعطينا ادانة رائعة للرق والعبودية ، فالعبد كان يُعامَل في القانون الروماني القديم لا كشخص بل كشيء أو وسيلة يستخدمها الآخرون في قضاء مصالحهم الخاصة . ويرى هيجل أن النظم القانونية قبل المسيحية ، قد انحرفت عن الحق المجرد حين وافقت على موضوعات مثل الرق والعبودية ، وسلطان الأب Potestas Patria غير المحدود . . الخ[٢٤] .

ويجب علينا أن نتذكر جيداً أمثال هذه العبارات ــ فيما يقول فيندلي ــ حين نتهم هيجل بأنه كان يشرِّع لدولة العبيد الاشتراكية الوطنية (النازية)[٢٥] .

الشخصية إذنْ هي أساس الحق المجرد ، وهذا الحق لا ينبع من أصل

---

(٢١) The Philosophy of Right, p. 230.

(٢٢) Ibid.

(٢٣) Hegel: The Philosophy of Right, p. 37.

(٢٤) كانت سلطة الأب في القانون الروماني غير محدودة ، يقول هيجل : «في الأزمنة القديمة كان للأب الروماني الحق في حرمان أطفاله من الميراث ، وفي قتلهم» . (اضافة للفقرة رقم ١٨٠) نوكس وقارن أيضاً د. عبد المنعم بدر : «مبادىء القانون الروماني» ص ٢٢٢ .

(٢٥) J.N. Findlay: Hegel: ARe - Examination, p. 311.

تاريخي أو قومي ، كلا ، ولا هو يقوم على الدين أو الجنس ، لكنه يقوم على طبيعة العقل نفسه ، ذلك لأن العقل في تطوره يصل إلى مرحلة الوعي الذاتي بعد أن يترك مرحلة الحيوانية ـ التي نجد فيها أن الوعي محدد بموضوعه وهو من ثمّ متناهٍ ـ فإنه يصل إلى الوعي الذاتي ، والموضوع الذي يحدد الوعي الذاتي ليس خارجياً لكنه هو نفسه فحسب ، ومعنى أنك محدد تحديداً ذاتياً هو أنك لا متناهٍ : « ومن ثمّ كانت المعرفة في حالة الشخصية تعني معرفة المرء لنفسه بوصفه موضوعاً . لكنه موضوع يرتفع عن طريق الفكر إلى مستوى اللامتناهي الخالص . فهو موضوع يتحد مع نفسه في هوية خالصة . ولا يكون للأفراد أو الأمم شخصية حتى يبلغوا مستوى الفكر الخالص ومعرفة أنفسهم . . »[٢٦] .

وتقوم حقوق الانسان وشخصيته على لا نهائية الذات . ولهذا السبب نقول إن « الأشياء » ليس لها حقوق ، وبالتالي فهي خاضعة لارادة الأشخاص . والاشخاص ـ بما هم كذلك ـ لهم حق مطلق على الأشياء : فالشخص بوصفه غاية جوهرية له الحق في أن يضع ارادته على أي شيء ، وعلى كل شيء ، ويجعله ملكه ، ذلك لأن الشيء ليس له غاية في ذاته ، لكنه يستمد مصيره وروحه من رادة الشخص . وذلك هو الحق المطلق للملكية الذي يتمتع به الانسان على جميع الأشياء . . »[٢٧] .

للانسان إذنْ حقوق على جميع الأشياء يستمدها من كونه شخصاً ، أعني وعياً ذاتياً لامتناهياً : فهو غاية في ذاته وليس وسيلة كبقية الأشياء ، لكن قد يعترض معترض فيقول : كيف يمكن أن تكون هناك « حقوق » و « أشخاص » بدون مجتمع ؟ كيف يمكن أن نتحدث عن « الحق المطلق للملكية » دون أن تكون هناك دولة يمارس فيها الناس هذا الحق ؟ والجواب هو أن هذه الحقوق تنشأ حين ننظر إلى الموجود البشري نظرة تجريدية خالصة ، أعني بوصفه شخصاً فحسب ، وليس بعد مواطناً في دولة ، فبغض النظر عن حقوقي كمواطن في دولة ، وكفرد اجتماعي يعيش في مجتمع معين ، فأنا بوصفي موجوداً بشريا أو بوصفي شخصاً فأنا لي حقوق . صحيح أن هذه الحقوق مجردة لأننا نتحدث عنها قبل أن نتحدث

---

(٢٦) Hegel: The Philosophy of Right, p. 37.

(٢٧) Ibid, p. 41.

عن الدولة مع أنها لا يمكن أن توجد دون تنظيم اجتماعي معين ، وهذا بالضبط ما يقوله هيجل : فهذه الحقوق حقوق مجردة ، ولهذا فإن هذا القسم هو : مرحلة الحق المجرد .

وينقسم الحق المجرد ــ داخلياً ــ ثلاثة أقسام هي (١) ــ الملكية (٢) ــ التعاقد (٣) ــ الخطأ .

ها هنا نجد أمامنا ثلاث مقولات هامة هي : **المقولة الأولى** وهي تعبر عن موقف بسيط للغاية عندما ترتبط الارادة ارتباطاً مباشراً بموضوع طبيعي بحيث تجعل من هذا الموضوع وسيلة تحقق أغراضها ــ وتلك هي **مقولة الملكية** . (نلاحظ أنها تعبر عن الايجاب ، والهوية المباشرة ، أو الوحدة الأولى) .

أما المقولة الثانية فهي نقيض الأولى حيث تشتمل صراحة على الاختلاف بين الذوات الذين يمتلكون كما أنها تتضمن بذور الارادة المشتركة ــ وتلك هي **مقولة العقد أو التعاقد** .

أما المقولة الثالثة فهي تعبر عن انقسام ارادة الفرد على نفسها على نحو ما يتبدّى داخل الشخصية الواحدة وهذا يعطينا الخطأ بدرجاته المتفاوتة من الخطأ غير المقصود إلى الجريمة . وهذه المقولات الثلاث تشكّل حركة تقدمية تسير من المجرد إلى العيني ، وهي تغطي دائرة الحق المجرد كلها .

علينا الآن أن ندرس هذه المقولات في شيء من التفصيل :

١ ــ الملكية :

الشخص بما هو كذلك له حق مطلق على الأشياء ، فالموضوع الذي يوجد أمامه موضوع خارجي . إنه شيء ما . فهو ليس غاية لكنه وسيلة ، ولهذا فإن من حق الانسان أن يضع يده (أو ارادته بلغة هيجل) على هذا الشيء ، وتلك هي الملكية . وإذا تساءلنا هل هناك أشياء « معينة » يمكن أن يملكها الانسان وأشياء أخرى لا يجوز له أن يملكها ــ كانت الاجابة : « كل شيء يمكن أن يكون ملكاً للانسان لأن للانسان ارادة حرة ، وبالتالي فهو مطلق ، في حين أن الأشياء التي تقابله تفتقر إلى هذه الخاصية » . وهكذا فإن لكل انسان الحق في

أن يجعل من ارادته شيئاً أو أن يجعل من الشيء إرادة له ، أو بعبارة أخرى له الحق في أن يحطم الشيء وأن يحوّله إلى ملكيته أو أن يعيد تشكيله كشيء خاص به . . . وهكذا فإن الملكية تعني من حيث الأساس اظهار ارادتي على الشيء ، والبرهنة على أن هذا الشيء ليس مطلقاً ، كلا ، ولا هو غاية في ذاته . . »[٢٨] . فجوهر الذات البشرية يكمن ، في نظر هيجل ، في « سلب مطلق » من حيث أن الأنا يسلب ، أو ينفي الوجود المستقل للأشياء ، ويحوّلها إلى وسائط لتحقيق ذاته ــ وهنا يظهر نشاط صاحب الملكية على أنه هو القوة الدافعة لعملية السلب هذه « إن للمرء الحق في توجيه ارادته نحو أي موضوع ، بوصفه غايته الحقيقية الايجابية ، وعلى هذا النحو يصبح الموضوع ملكاً له ، ولمّا لم تكن لهذا الموضوع في ذاته غاية ، فإنه يتلقى معناه وروحه من ارادة هذا الانسان ، فللانسان حق مطلق في أن يستحوذ على كل ما هو شيء . . » . ومن ثم فملكية الشيء تبرهن على أنه متناهٍ ، وأنه وسيلة يمكن أن يستخدمها الشخص لاشباع ذاته ، وهذا هو الاساس العقلي للملكية « بل إن الحيوانات نفسها . . . تنقضّ على الأشياء وتلتهمها ، وهي بذلك تبرهن على أن الأشياء ليس لها وجود مطلق قائم بذاته . . »[٢٩] لكن لا ينبغي أن يظن ظان أن للحيوانات أيضاً حق الملكية كالانسان سواء بسواء ، ذلك لأن الحيوانات ليس لها ارادة وبالتالي ليس لها حقوق على الاطلاق طالما أنها مجرد وعي فحسب ، أمّا ما له حقوق فهو الانسان بوصفه وعياً ذاتياً كما سبق أن ذكرنا ، وما يريد أن يقوله هيجل هنا هو أن الحيوانات نفسها تبرهن بالتهامها للأشياء على تناهيها وعلى أنها ليست غاية في ذاتها وإنما مجرد وسيلة يستخدمها الوعي الذاتي في اشباع حاجاته . بل إن في استطاعتنا أن نطبق نفس الفكرة على الحيوانات نفسها حين يبرهن الانسان بدوره على تناهيها . . إن فكرة الشخصية ــ وحدها ــ هي التي تتضمن حق الملكية ، فالشخص لأنه موجود عاقل له الحق في ملكية الأشياء .

سوف تُثار هنا مشكلة يجدر بنا أن نقف قليلاً لمناقشتها وهي : ألا يعني ذلك أن هيجل يعارض مشروعات الغاء الملكية الخاصة ؟ . وبعبارة أصرح وأوضح

---

(٢٨) Hegel: The Philosophy of Right, p. 236.

(٢٩) Hegel: Ibid.

أكان هيجل اشتراكياً أم أنه كان معارضاً للنظام الاشتراكي ؟ واضح من العرض السالف أنه يعارض النظام الاشتراكي لو كنا نعني به الغاء الملكية الخاصة لكن ستيس له رأي مخالف يستحق المناقشة : « ينبغي الآ يُفْهَم من ذلك أن هيجل كان معارضاً للاشتراكية . فماهية الاشتراكية الحقة لا تتعارض مع الملكية الخاصة بما هي كذلك ، وإنما هي تعارض التوزيع الظالم للملكية الخاصة ولا يوجد نظام قط في استطاعته أن يقضي تماماً على ضرورة الملكية الخاصة ، لأنه حتى ولو أصبحت الملكية الخاصة ملكاً للدولة من الناحية الرسمية ، فإنها لا بدّ في النهاية أن تُقسّم بين الأفراد ، أعني بين أفراد يمتلكونها ويستهلكونها ، فالطعام ، مثلاً ، لا يمكن أن يأكله إلّا الأفراد وحدهم أيّاً ما كان شكل الحكومة وهم في أكلهم له يجعلونه ملكهم الخاص المطلق . وحتى الحدائق العامة لا يمكن أن يستمتع بها إلّا الأفراد وحدهم ، والدولة حين تقوم بعملية التأميم فإنها لا تلغي في الواقع ملكية الأفراد الخاصة ، لكنها تقوم فحسب بتوزيع هذه الملكية على جميع الأفراد بدلاً من أن تسمح لهذا الشخص أو ذاك بأن يحرم غيره من الأفراد من مشاركته في هذه الملكية . فضرورة الملكية الخاصة بهذا المعنى ، أعني بمعنى امتلاك الأشخاص للاشياء ، هي في الواقع كل ما ينتج من استنباط هيجل على الرغم من أننا قد نظنّ أنه استنبط أموراً أكثر من ذلك »[٣٠] .

هذا هو رأي ستيس الذي يحاول فيه التقريب بين الفكرة الهيجلية والاشتراكية وهي محاولة فيها مبالغة شديدة للأسباب الآتية :

أولاً : إن هيجل لم يكن يقصد بالملكية توزيع الأشياء على جميع الأفراد ، لكنه كان يعني ملكية خاصة . أن يملك شخص معين شيئاً محددا يستطيع أن يشير إليه ويقول : هذا ملكي وليس ملك الآخرين ، على حد تعبيره هو نفسه . « فإرادتي في حالة الملكية هي ارادة شخص ما . . . وطالما أن الملكية تعني الوسيلة التي تتواجد ارادتي عن طريقها ، فإن الملكية لا بدّ أيضاً أن يكون لها طابع « هذا » أو « ملكي » (أي طابع الجزئية) وتلك هي النظرية الهامة في ضرورة الملكية الخاصة . . »[٣١] . ومعنى ذلك أن « هيجل يرى أن الملكية بطبيعتها

---

(٣٠) ولتر ستيس: فلسفة هيجل، فقرة ٥٣٥. دار التنوير، بيروت ١٩٨٢.

(٣١) هيجل: «فلسفة الحق»، اضافة للفقرة رقم ٤٦ (نوكس ص ٢٣٦).

شخصية وفردية ، وأن شيوع الملكية يمثل انحرافاً عن فكرتها العقلية . . »(٣٢) .

ثانياً : إن رأي ستيس يتعارض مع نصوص صريحة لهيجل ، ففي الفقرة — مثلاً — رقم ٤٦ من فلسفة الحق نراه ينحو باللائمة على أفلاطون لأن المبدأ العام الذي يكمن خلف دولة أفلاطون المثالية فيه اعتداء على حق الشخصية حين حرّمت عليها الملكية الخاصة(٣٣) . «ذلك لأن فكرة أناس أنقياء، وحتى اخوان بالضرورة يملكون السلع ملكية مشتركة وينبذون مبدأ الملكية الخاصة تتعرّض في الحال إلى الفهم الخاطىء للطبيعة الحقيقية لحرية الروح . . وحين اقترح أصدقاء أبيقور أن يشكّلوا مثل هذه الجماعة التي تملك السلع ملكية مشتركة — منعهم لأن اقتراحهم من الناحية الأخلاقية يثير مظنة شك وخيانة ، وأن أولئك الذين يرتاب بعضهم في بعض ليسوا أصدقاء . . . »(٣٤) .

ثالثاً : إن تفسير ستيس يعارض — وربما كانت تلك نقطة أكثر جوهرية من غيرها — لحظات الملكية الثلاث التي ستتحدث عنها بعد قليل وهي : فعل الحيازة ، والاستخدام ، ثم نقل الملكية إلى الغير : فكيف يمكن لي — مثلاً — أن أنقل ملكيتي إلى الآخرين إذا كانت هذه الملكية عامة وليست خاصة بي أنا وحدي ؟

رابعاً : وأخيراً فإن تفسير ستيس سوف يجعل الملكية موزعة بالتساوي بين جميع الناس ، وهذا ما يعارضه هيجل تمام المعارضة لأنه يلغي الفروق الفردية بين الناس ، فإذا كان من حقي أن أملك بوصفي موجوداً عاقلا فإن كمية ما أملك لا تنبع من هذا الحق ، لكنها ترجع إلى مَلَكَاتي وقدراتي واستعداداتي . . . الخ . وهذه كلها أمور تختلف باختلاف الأفراد ، وبالتالي فلا بدّ أن تكون كمية الملكية مختلفة تبعاً لذلك . يقول هيجل في هذا المعنى : « الناس متساوون بالطبع ، لكنهم متساوون فقط بوصفهم أشخاصاً ، أعني بالنسبة للمصدر الذي تنبع منه

---

(٣٢) J.N. Findlay: op cit., p. 311.

(٣٣) ما يقوله «نوكس» من أن هيجل «كان يضع في ذهنه محاورة القوانين لأفلاطون لا محاورة الجمهورية حيث أن الحراس في جمهورية أفلاطون هم وحدهم الذين يحرّم عليهم الملكية الخاصة» — ص ٣٢٢ . أقول إن هذه الملاحظة لا تؤثر على المناقشة .

(٣٤) Hegel: The Philosophy of Right, p. 42 - 3.

ملكيتهم فحسب ؛ ونتيجة هذه المساواة هي أن لكل انسان الحق في الملكية . ومن هنا فلو أنك أردت أن تتحدث عن المساواة ، فإن هذا اللون الأخير هو الذي ينبغي عليك أن تضعه في اعتبارك . لكن هذه المساواة هي أبعد ما تكون عن تحديد المقادير الخاصة ، أعني أبعد ما تكون عن كمية ما أملك . وإنه لمن الخطأ أن تذهب من هذه النظرة ، إلى القول بأن العدالة تقتضي أن تتساوى الملكيات الخاصة ، ذلك لأن العدالة لا تقتضي إلاّ أن يكون لكل انسان الحق في الملكية فحسب . والحقيقة أن لحظة الخصوصية هي بالضبط المجال الذي يفتح الباب لعدم المساواة ، والذي تُعدّ فيه المساواة خطأ . . »[٣٥] . فليس المهم هنا هو مسألة توزيع الملكية في المجتمع لكن ما يهتم به **هيجل** هو دراسة الحق بما هو كذلك ، والحق بما هو كذلك يتضمن المساواة في الملكية ، أمّا الطرق التي يحصل بها الفرد على ملكيته الخاصة فهي كثيرة ومتعددة ؛ لكل انسان بما أنه فرد جزئي فإن له قدرات خاصة وفرصه الخاصة : قدرته العقلية ، وقوته البدنية ، ومحل ميلاده ، وحدة احساسه . . الخ ، وهذه كلها تساعد في تحديد كمية المادة التي يستطيع أن يضع ارادته عليها[٣٦] .

غير أن ذلك كله لا يعني أن **هيجل** يعارض الاشتراكية في كل صورها ، فلا شك أنه يوافق على عمليات التأميم التي قد تقوم بها الدولة وفقاً لظروفها الخاصة ، ومن هنا فهو لا يمانع في الغاء الملكية الخاصة بشرطين ، الأول : أن يتم ذلك في حالات استثنائية أعني في حدود ضيقة وبتقتير شديد على حد تعبير فيندلي، والثاني أن تقوم الدولة وحدها بهذا الالغاء . وهذا يعني بعبارة أخرى أن الغاء الملكية مرهون بالمصلحة العامة وفي ظروف استثنائية لكنه لا يعني جعل الغاء الملكية الخاصة مبدأ عاماً يمكن أن تقوم عليه الدولة[٣٧] .

وتتضمن الملكية ثلاث لحظات هي (أ) ــ فعل الحيازة ، وتلك هي لحظة الايجاب (ب) ــ استخدام الشيء ، وتلك لحظة السلب (جـ) ــ الاغتراب أو

---

(٣٥) Hegel: The Philosophy of Right, p. 237.

(٣٦) H. Reybun: The Ethical Theory of Hegel, p. 123.

(٣٧) انظر فلسفة الحق إضافة للفقرة رقم ٤٦ (في ترجمة نوكس ص ٢٣٦) وكذلك الملحق الذي أضافه هيجل للفقرة رقم ٤٦ ، ص ٢٨٣ من كتابنا الحالي.

نقل الملكية إلى الغير وهي مركب اللحظتين السابقتين : « وهذه اللحظات الثلاث هي على التوالي ، الحكم الايجابي ، والحكم السلبي والحكم المعدول[٣٨] . التي تصدرها الارادة على الشيء . . »[٣٩] .

(أ) ـ فعل الحيازة :

في استطاعتي أن أمارس فعل الحيازة بثلاثة طرق على النحو التالي :

(١) ـ الاستيلاء المباشر على الشيء من الناحية المادية الفزيقية وذلك هو الاستيلاء البدني ؛ وتلك هي وجهة نظر الاحساس التي ترى أن تلك الطريقة هي أتم الطرق وأكملها لأنني عندئذٍ أكون حاضراً على نحو مباشر في هذه الحيازة ومن ثمّ يمكن التعرّف على ارادتي فيها . لكن هذه الطريقة في أعماقها ذاتية ومؤقتة ومحدودة[٤٠] .

(٢) ـ كذلك حين أفرض شكلاً معيناً على شيء ما . فتلك أيضاً طريقة من طرق ممارسة فعل الحيازة واثبات ملكيتي للشيء ، وينطبق ذلك على الموجودات العضوية التي تتمثل الفعل الذي أمارسه فلا يكون بعد ذلك خارجاً عني ومن أمثلة ذلك : حراثة الأرض وزراعة النبات ، وتربية الدواجن واستئناس الحيوانات ، ورعاية حيوانات الصيد . . . . إلى آخره[٤١] .

(٣) ـ وقد أكتفي في ممارسة فعل الحيازة بوضع علامة مميزة على الشيء تدل على أنه ملكي ، كما هي الحال حين أضع لافتة تحمل اسمي على أرض فضاء ، أو أضع رمز الشركة التي أملكها . . إلخ فهذه العلامة تدل على أنني وضعت عليه يدي ، وأنفذت فيه ارادتي وتلك هي الطريقة الثالثة في ممارسة فعل الحيازة وهي أضعف الطرق جميعاً[٤٢] .

---

(٣٨) راجع هذه الأحكام الثلاثة من الناحية المنطقية في كتابنا « المنهج الجدلي عند هيجل » ص ٢٤٠ ـ ٢٤١ دار التنوير، بيروت ١٩٨٢ .

(٣٩) Hegel: The Philosophy of Right, p. 46.

(٤٠) أنظر فيما بعد ص ١٦٥ ـ ١٦٦ .

(٤١) انظر فيما بعد ص ١٦٦ ـ ١٦٧ .

(٤٢) نفس المرجع السابق ص ١٦٨ .

لكن هذه الطرق جميعاً تكشف عن شيء بالغ الأهمية هو أنه : اذا كانت ارادتي سوف توجد في موضوع خارجي فلا يكفي أن أريد هذا الموضوع من الناحية الداخلية فحسب ؛ لأن مثل هذه النية وحدها سوف تبقى ذاتية مع أن هدف الارادة هنا أن تتموضع ولهذا كانت هذه اللحظة هي لحظة ايجابية . « الشخص يضع ارادته على الشيء وهذا بالضبط هو تصور الملكية أو الفكرة الشاملة عن الملكية . أمّا الخطوة التالية فهي تحقق هذا التصور : فالفعل الداخلي للارادة الذي يعتمد على القول بأن الشيء ملكي لا بدّ أيضاً أن يعترف به الآخرون . فلو أنني جعلت شيئاً ما ملكي ، فانني أعطيه محمولاً هو « ملكي » ، وهو محمول لا بدّ أن يظهر في صورة خارجية أعني يجب ألاّ يظل فحسب كامناً في ارادتي الداخلية . . إن صورة الذاتية ينبغي أن تزول وأن تشق (الإرادة) طريقها فيما وراء الجانب الذاتي إلى الموضوعية . . » . ومعنى ذلك أنه لا بدّ أن يكون هناك امتلاك ايجابي للشيء ، فلا يكفي أنني « أريد » أن أملك هذا الشيء أو ذاك من الناحية الداخلية فحسب ، بل لا بدّ أن تتحقق هذه الارادة بالفعل بحيث أستطيع أن أشير إلى غيري من الناس فأقول إن هذا الشيء ملكي وليس ملكهم لأنني وضعت ارادتي عليه ، وأنه قد أصبح بهذا الشكل مملوكاً لي أنا بالفعل ؛ لأنه طالما أن حق الملكية هو حق لكل شخص فإن هذا الحق يتضمن بذلك استبعاد الأشخاص الآخرين ، كما يتضمن أيضاً واجبهم نحو احترام ملكيتي ، إذْ أن ملكيتي هي الآن تموضع لارادتي وعدم احترامها يعني عدم احترامي كشخص .

(ب) اللحظة الثانية في الملكية هي استخدام الشيء إذْ لا يكفي فعل الحيازة وحده.فنحن حين نقول إن « حيازة » فلان هي كذا من الأفدنة ، فإن هذا القول وحده لا يكفي لامتلاك هذه الأرض بل لا بدّ لهذا الشخص من استخدامها ، ومن هنا قال هيجل « إن العلاقة بين الاستخدام والملكية هي نفسها على غرار العلاقة بين الجوهر والعَرَض ، أو بين الجوّاني والبرّاني أو بين القوة ومظهر تحققها ، فكما أن القوة لا توجد إلاّ في مظهر تحققها ، فكذلك الأرض الزراعية لا تكون أرضاً زراعية إلاّ بانتاجها للمحاصيل الزراعية . وعلى ذلك فمَنْ يحق له استخدام الأرض الزراعية استخداماً دائماً وتاماً فهو المالك لها . . » هو المالك للأرض ومحاصيلها في آنٍ واحد ، إذْ أن فعل الحيازة لا بدّ أن يكمله

فعل الاستخدام ، « حين لا يتضمن حق الملكية ، الحق الكامل في استخدامها فإنه يكون حقاً ناقصاً . . » .

وعلينا أن نلاحظ أن استخدام الشيء يمثل اللحظة الثانية من لحظات الملكية الثلاث أعني لحظة السلب ، وإذا تساءلنا من أين يأتي السلب هنا ؟ كانت الاجابة : إن استخدام الشيء يعني تغيير شكله أو بمعنى آخر يسلب عن الشيء خصائصه الجزئية ، فالأرض قد تغير شكلها حين قمت باستخدامها وزراعتها فلم تعد بعد كما كانت قبل استخدامي لها ، وهذا هو الطابع السلبي لهذه اللحظة .

يقول هيجل : « إن فعل الحيازة يعني ، في جوهره ، اظهار ارادتي على الشيء ، والبرهنة على أنه ليس مطلقاً ، وليس غاية في ذاته . ويظهر ذلك واضحاً حين أضفي على الشيء غرضاً لا يكون هو غرضه المباشر . بل إنني حين أملك شيئاً حياً فانني أعطيه نفساً جديدة لم تكن له من قبل ، أعطيه نفسي »[٤٣] .

(جـ) اللحظة الثالثة هي الاغتراب Alienation[٤٤] (أو نقل الملكية الى الغير) ، والاغتراب هو مركّب اللحظتين السابقتين أعني أنه ايجابي وسلبي في آنٍ معاً : فهو سلبي لأن نقل ملكيتي لشيء من الأشياء إلى غيري من الناس تعني تنازلي عن هذا الشيء أو استبعادي له أو تركي له . وهو ايجابي لأن الشيء الذي أتنازل عنه بهذا الشكل لا بدّ أن يكون ملكي تماماً ، إذْ كيف يمكن لي أنْ أتنازل عن شيء لو لم يكن ملكي أولاً ؟[٤٥] .

ومعنى ذلك أنه طالما كان لي الحق بوصفي شخصاً في ملكية الأشياء أي أن أضع يدي عليها (لحظة الايجاب) فإن لي الحق كذلك في أن أحوّل هذه الملكية إلى فعل ، أعني أن استخدم الشيء وأعيد تشكيله أو أن أسلب عنه خصائصه الجزئية التي كانت له (لحظة السلب) ثم لي حقاً مساويا في أن أتخلّى عنه أو

(٤٣) قارن ص ٢٨٢ من هذا الكتاب[ملحق للفقرة ٤٤]

(٤٤) تعددت الترجمات لهذه الكلمة العسيرة التعريب فهناك : الاستلاب ، والانسلاخ والألينة.لكن ربماكانت كلمة الاغتراب مع عدم دقتها ــ أقرب إلى المعنى الهيجلي بشرط أن تُفهَم هنا بمعنى تحويل الملكية إلى الغير.

(٤٥) Hegel: The Philosophy of Right, p. 241.

أتنازل عن ملكيته (مركب الايجاب والسلب) وتلك هي عناصر الملكية .

ويتم التنازل عن الملكية باحدى طريقتين : إمّا بفعل محدود صريح ، أو بعملية طويلة وغير محددة ؛ وهي في الحالة الأخيرة تتبدّى على شكل فشل مستمر لتأكيد حيازة الشيء واستعماله ويتقدم فقدان الشيء بالتقادم أو يسقط بمضي المدة . والمدة التي ينبغي أن تنقضي لكي يسقط الحق في ملكية الشيء يحددها القانون ، وهي بالطبع عشوائية ، لكنها لا بدّ أن تكون كافية لأن تبين أن ارادة المالك السابق قد تخلّت حقاً عن الشيء ، فالمبدأ نفسه ليس عشوائياً . إن الملكية وجود خارجي للارادة ، وهي من ثمّ تخضع للزمان ، فالارادة لا بدّ أن تؤكد نفسها في الزمان . يقول هيجل : « إن التقادم لم يدخل إلى القانون من اعتبار خارجي فحسب بل يتعارض مع الحق بمعناه الدقيق ، أعني الذي يهدف إلى فضّ المنازعات وألوان الخلط التي أحدثتها المزاعم القديمة حول حماية الملكية . بل إن التقادم يقوم ، على العكس من ذلك ، في أساسه على الطابع النوعي الخاص للملكية بوصفها « واقعية » ، أعني على القول بأن الارادة لكي تحوز شيئاً فلا بدّ أن تعبر عن نفسها في هذا الشيء »[٤٦] . ويطبق هيجل نفس المبدأ على النُصُب التذكارية التي صنعتها أجيال سابقة ، كما يطبقها على حقوق الأسرة في ملكية حقوق المؤلف ، وعلى الأرض الخلاء . فعندما تنتفي ارادة المالك الأصلي عن شيء من الأشياء فإنه يصبح بغير صاحب Res Nullius ويمكن أن يصبح ملكية خاصة للآخرين[٤٧] .

ويناقش هيجل في شيء من التفصيل الأشياء التي يمكن للارادة أن تتنازل عنها وتتخلّ عن ملكيتها طبقاً لمبدأ الحق . وكمبدأ عام فإن الشيء الذي لا يمكن أن ينفصل عن الشخص ، والذي لا يمكن أن يُقال إنه ملكية بالمعنى السابق للملكية لا يجوز التنازل عنه ؛ فمثلاً الشخصية وحرية الارادة ، والأخلاق ، والدين تؤلف ماهية الوعي الذاتي للفرد ، وبالتالي لا يمكن التنازل عنها . ومن هنا فإن الرق والعبودية ، والحرمان من الملكية ، أو السيطرة الناقصة عليها هي انتهاك للحق المجرد . ويتمثّل التنازل عن العقل والأخلاق والدين في الخرافة

---

(٤٦) انظر فيما بعد ص ١٧٤ ــ ١٧٥ من هذا الكتاب.

(٤٧) انظر ص ١٧٥ من هذا الكتاب.

والخضوع لسيطرة الآخرين أو القوة التامة التي أمنحها لشخص آخر غيري في تحديد الافعال التي ينبغي عليَّ أن أقوم بها ، أو تحديد الواجبات المرتبطة بمصير شخص أو تحديد الحقيقة الدينية . . »[٤٨] . وموافقة المرء الخاصة ورضاه ليست أموراً ملزمة في هذه الحالة ، لأن الذات لا يمكن أن تهبط إلى مستوى الشيء المحض : « فمن طبيعة الأشياء أن يكون للعبد الحق في تحرير نفسه ، ولو أن أيَّ شخص انحطَّ بحياته الأخلاقية وأجَّر نفسه إلى لص أو قاتل ، فذلك بطلان كامل (أو سلب مطلق) وكل انسان مُرخَّص له أن يخرق هذا العقد ، ما دام الاتفاق من الناحية الداخلية باطل ، وقلْ نفس الشيء لو أنني أجرّتُ شعوري الديني للكاهن أو القسيس . . »[٤٩] .

ونفس المبدأ يُطبق على الانتحار إذْ يمكن أن ينظر المرء إلى حياته على أساس أنها ملكه الخاص وبالتالي فله الحق في أن يطبق عليها عناصر الملكية الثلاثة الحيازة والاستخدام والتنازل عنها ، ومن ثمّ يظهر السؤال الآتي : هل يحق للانسان أن يهلك حياته ؟ إن الانتحار قد يُنظر اليه لأول وهلة على أنه عمل من أعمال الشجاعة ، لكنها شجاعة كاذبة فاسدة . . وهو قد يُنظر إليه من ناحية أخرى على أنه سوء طالع . . لكن السؤال الأساسي هو : هل يحق لي أن أهلك حياتي ؟ والجواب هو : « إنني بوصفي هذا الفرد فإنني لست سيداً لحياتي ، لأن الحياة بوصفها المجموع الشامل لنشاطي ليست شيئاً خارجياً عن شخصيتي (بحيث أستطيع أن أملكه) لكنها هي نفسها هذه الشخصية المباشرة »[٥٠] . وبعبارة أخرى ، إن جميع الحقوق تقوم على فكرة الشخصية ، ومن هنا فإن حق الملكية ليس إلاّ مظهراً من مظاهر الشخصية وتموضعها في العالم الخارجي ، في حين أن الانتحار معناه القضاء على هذه الشخصية تماماً ، ولهذا فليس ثمة حق للانتحار : « فالحياة ذاتها لا يمكن استلابها ، طالما أنه لا يجوز للشخص أن يتخلّص مما هو جوهري أو ماهوي في وجوده بوصفه شخصاً ، ومن هنا فإنه لا يمكن أن يكون له الحق في أن يهلك نفسه . إذْ أن ذلك يتطلّب مرحلة عليا من

---

(٤٨) H. Reyburn: The Ethical Theory of Hegel: p. 135.

(٤٩) انظر فيما بعد ص ٢٨٩ ـ ٢٩٠ من هذه الترجمة .

(٥٠) Hegel: Ibid, p. 241 - 2.

تحقق العقل ، مرحلة أعلى من الشخص المتناهي ، وهي وحدها التي يكون لها الحق في المطالبة بالتضحية بحياة الفرد ، وهذه المرحلة هي الدولة »[٥١] .

وعلى الرغم من أن المبادىء المكوِّنة للروح لا يمكن التنازل عنها ، فإن المنتجات الفردية لقوى الذهن يمكن أن تتخارج . ويشير هيجل إلى أن العقل أو الروح يمكن أن يضع كثيراً من محتوياته في العالم الخارجي ، وعلى الرغم من جانبها الداخلي والخارجي ، فإن هذه المحتويات يمكن أن تؤخذ على أنها أشياء خارجية . فكما كنتُ أمارس حريتي في نطاق العالم الخارجي ، ففي استطاعتي أن أجعل ذاتي خارجية ، أعني أن أتعامل مع ذاتي بوصفها موضوعاً خارجياً . وفي استطاعتي بمحض ارادتي أن أجعل ذاتي مغتربة وأبيع انجازاتي وخدماتي . يقول هيجل : « إن المواهب الذهنية ، والعلم والفن ، بل أموراً دينية كالمواعظ ، والقداسات والبركات ، وكذلك الاختراعات وما شاكلها ، تصبح موضوعات للتعاقد ، ويعترف بها وتُعامَل على نفس النحو الذي تُعامَل به موضوعات البيع والشراء ، مثلها مثل الأشياء التي نعرف أنها أشياء محض . . »[٥٢] . فقد تبدو العلاقة بين الانسان ومَلَكاته الذهنية وأنشطته أوثق جداً من أن تُعامل معاملة الملكية . فهي بالأحرى الانسان نفسه . لكنا سبق أن رأينا أن العقل كلي ، وبالتالي يمكن تجريده من كل مضمون جزئي . وفضلاً عن ذلك فإن هذه القوى الذهنية هي أنشطة تنتج منتجات في الزمان والمكان ، وفي استطاعتنا أن نفرِّق بين الذات الداخلية وهذه النتائج . ولقد ذهب البعض إلى الدفاع عن الرق على أساس أن العبد يُعامَل معاملة أفضل من كثير من العمال وهو أسعد منهم حالاً . لكن هيجل يرى أن هذه الوجهة من النظر تتجاهل النقطة الجوهرية ، كما تتجاهل أن الحق هو التربة التي تنبت فيها كل فضيلة وسعادة : « التمييز الذي نشرحه هنا هو تمييز بين العبد والخادم الحديث أو أجير اليوم . فالعبد الاثيني ربما كان لديه شغل أسهل وعمل عقلي أكثر مما هو مألوف في حالة الخادم عندنا ، لكن ما يزال عبداً لأنه قد نقل إلى سيده ملكية نشاطه كله[٥٣] . فالفرق بين

---

(٥١) J.N. Findlay: op. cit., p. 311.

(٥٢) انظر فيما بعد ص ١٥٢ من هذا الكتاب.

(٥٣) انظر ص ٢٨٩ ــ ٢٩٠ ملحق للفقرة رقم ٦٧ من هذا الكتاب.

الرقيق في العصور القديمة وبين العامل الحديث فرق واسع ، لأن العامل الحديث يعطي للسيد جزءاً من نشاطه ، أمّا الرقيق فقد كان يهب سيده كل نشاطه فالمسألة هنا تتوقف على كمية الوقت التي يكتسبها السيد . وبمعنى آخر « إن اغتراب الشخص ينبغي أن يكون له حدّ في الزمان بحيث يظلّ هناك شيء من « الكلية والشمول » اللتين يتسم بهما الشخص فإذا كان في استطاعتي أن أتنازل لغيري عن منتجات فردية أنتجها بمهارتي العقلية أو الجسمية ، وفي استطاعتي أن أمنحه استعمال قدرتي لفترة محدودة لأن قدرتي بفضل هذا التحديد تكتسب علاقة خارجية لشمول وجودي وكليته ، ولكني بتنازلي عن كل وقتي ، على نحو ما يتبلور في عملي ومجموع انتاجي فإن ذلك يعني أن جوهر وجودي قد أصبح ملك شخص آخر ومعه نشاطي الكلي ووجودي الفعلي وشخصيتي . . »[٥٤] .

وهكذا فإن مبدأ الحرية الذي كان من المفروض أنه دليل السيادة المطلقة للشخص على الأشياء جميعاً ، لم يؤدِّ فقط إلى تحويل هذا الشخص إلى شيء ، بل أيضاً جعل منه شيئاً متوقفاً على الزمان ؛ وبذلك توصّل هيجل إلى نفس الحقيقةالتي دفعت ماركس فيما بعد إلى المطالبة «بتقصير يوم العمل» بوصفه شرطاً لانتقال الانسان إلى « عالم الحرية » . كذلك فإن أفكار هيجل في هذا الصدد تمتدّ إلى حدِّ التوصّل إلى القوة الخفية لوقت العمل ، واكتشاف أن الفارق بين الرقيق في العصور القديمة وبين العامل « الحر » يمكن التعبير عنه من خلال كمية الوقت التي يكتسبها منه « السيد »[٥٥] .

ويثير هيجل مشكلة ما إذا كان حق استعمال الشيء يتضمن حق اعادة انتاجه . ويقول إن النقطة التي ينبغي حسمها في هذا السياق هي ما إذا كان مثل هذا التمييز بين ملكية الشيء وحق اعادة انتاجه يتفق مع الفكرة الشاملة عن الملكية أو ما إذا كان لا يلغي الملكية الحرة والكاملة . فذلك هو الأساس الذي يعتمد عليه اختيار المنتج الأصلي للعمل العقلي في أن يحتفظ لنفسه بامكانية اعادة انتاجه ، أو التخلي عن هذه الامكانية ، أو أن لا يعلّق عليه أية قيمة على

---

(٥٤) قارن ص ١٧٧ ـ ١٧٨ من هذا الكتاب.

(٥٥) هـ . ماركيوز «العقل والثورة: هيجل ونشأة النظرية الاجتماعية ص١٩٨، ترجمة د. فؤاد زكريا، الهيئة المصرية للكتاب.

الاطلاق فيتنازل عنه مع النموذج الأصلي لعمله(٥٦). وهنا يفرِّق هيجل بين لونين من الاستعمال : استعمال الشيء لاشباع حاجة فردية ، واستعمال الشيء كمصدر من مصادر الثروة وزيادتها عن طريق اعادة انتاجه . وهذان الاستعمالان نفسهما عمليتان متميزتان في العالم الخارجي ، ولهذا فإن الفكرة الشاملة للملكية لا تتضمن أن التنازل عن أحدهما يعني التنازل عن الآخر معه . إن حق اعادة الانتاج هو مصدر خاص للثروة وهو جزء مستقل ومحدد من الملكية . ويؤكّد هيجل هنا على أن الوسيلة الأولى لتقدم العلوم والفنون هي أن نضمن حماية العلماء والفنانين من السرقة وأنْ نمكِّنهم من الانتفاع بمجهوداتهم وأن نوفِّر الحماية لممتلكاتهم . ويرى أن الأمر هنا هو نفسه مع التجارة والصناعة : فالوسيلة الأولى لتقدم التجارة والصناعة هو ضمان حمايتها من القراصنة وقطاع الطرق(٥٧) .

وليس من السهل أن نضع تفرقة حاسمة بين اعادة الانتاج وخلق انتاج جديد فليست هناك قواعد أولية قَبْلية a Priori يمكن أن توضع لتحدد ماذا يحدث عندما يتمثّل الانسان فكرة ويعيد صياغتها بطريقة جديدة تجعلها مطبوعة بطابع روحه : « إن الغرض من الانتاج العقلي هو أن يفهمه أشخاص آخرون غير المؤلف ويجعلونه ملكاً لهم : لأفكارهم ، وذاكرتهم ، وتفكيرهم .. الخ .. بحيث يحوّلون بدورهم ما تعلموه إلى شيء يكون في استطاعتهم التخلي عنه . ومن المحتمل جداً في هذه الحالة أن تكون له صورة خاصة . والنتيجة هي أنهم يمكن أن ينظروا إلى رأس المال الأصلي كما لو كان ملكاً خاصاً لهم نشأ من تعلمهم ، وقد يدّعون لأنفسهم الحق في اعادة انتاج تعلمهم في كتب من تأليفهم »(٥٨) .

ويبدو طبيعياً أن يناقش هيجل لحظات الملكية في الترتيب الذي أخذ به : أولاً فعل الحيازة وثانياً الاستعمال ، وثالثاً وأخيراً التنازل عن الملكية . لكن ينبغي علينا أن نتذكّر باستمرار أن هذا العرض جدلي وبالتالي فإن اللحظات تزداد عينيتها وثراؤها ولهذا كان التنازل عن الملكية هو وحدة اللحظتين السابقتين .

---

(٥٦) انظر ص ١٧٩ من هذا الكتاب.

(٥٧) نفس المرجع ص ١٨٠ .

(٥٨) نفس المرجع في نفس الصفحة.

لكن ذلك لا يعني أن التنازل عن الملكية يتساوى مع عدم التنازل عنها ، وأن المرء بعد تنازله عن ملكيته يحق له أن يستعمل الشيء بنفس الطريقة السابقة . صحيح أن التنازل عن الملكية اعلان صريح بانفصال ارادتي عنها ؛ ولا شك أنني سوف أظل مرتبطاً بهذه الملكية - بمعنى ما — (من حيث أنها كانت ملكي) لكنه ارتباط سلبي محض .

ولا شك أن فكرة السلب عند هيجل بالغة الأهمية فهي التي تدفع العملية الجدلية باستمرار إلى الأمام . لكن الصعوبة التي يشعر بها القارىء أحياناً في فهم هذه الفكرة ترجع إلى الخلط بين الأفكار والعمليات الفعلية . فقد تكون هناك عملية تجسِّد فكرة ايجابية مثل الصحة ، ثمّ قد تكون هناك عملية أخرى تجسِّد مقولة تحتوي في جوفها على الفكرة الايجابية السابقة كلحظة من لحظاتها ، بحيث تكون الفكرة الأولى ملغاة أو مرفوعة فقط كما هي الحال في فكرة المرض ، لكن على الرغم من أن فكرة المرض تتضمن فكرة الصحة ، فإن الحالة الفعلية للمرض مع ذلك كواقع للكائن الحي لا يتضمن كائناً حياً سليمًا من الناحية الصحية في مكان ما بداخلها . وكذلك فكرة التنازل عن الملكية تتضمن فكرة الملكية ذاتها ، لكن التخلي عن الملكية هو عملية مختلفة عن الاحتفاظ بها . فالمقولات لا ترتبط الواحدة بالأخرى ، بالضرورة ، بنفس الطريقة التي ترتبط بها العمليات المنفصلة التي تعتبر كل منها تجلٍ لاحدى المقولات ؛ فلا ينبغي ، إذنْ ، أن نظن أن وحدة الأضداد التي تقوم عليها فلسفة هيجل تسمح للانسان بالخلط بين الايجاب والسلب : إن التخلي عن الملكية هو فعل للارادة ومضمونه هو اهمال الشيء من جانب الارادة(٥٩) .

وفي استطاعتنا أن نقول بصفة عامة إن السلب أعلى من الناحية الجدلية بسبب أنه أكثر تعقيداً من الاثبات الساذج البسيط الذي يسبقه وهو يقودنا إلى مرحلة ايجابية أعلى يكون فيها السلب مجرد لحظة فحسب . وهكذا ينتقل الجدل من مقولة الملكية — عن طريق التنازل الارادي عنها — إلى مقولة تالية من مقولات الحق هي : **العقد** . إن الملكية في بدايتها تكون مجردة للغاية فهي لا تقرر صراحة إلّا علاقة الارادة الفردية بشيء جزئي فحسب ، مع أن هذه العلاقة مشروطة

---

(٥٩) H. Reyburn: The Ethical Theory of Hegel, p. 138.

بـوجود المجتمـع العاقـل ، كـما أنها تتضمن اعتـراف الآخـرين بهـا ، وهـذا المضمون يبدأ في الظهور في مقولة العقد : فكل فرد يعترف بحق الطرف الآخر في الملكية وهكذا تبدأ الارادة العامة المشتركة في الظهور[٦٠] .

٢ ــ التعاقد :

يتم الانتقال من الملكية إلى التعاقد على النحو التالي : الارادة في الملكية تمارس حريتها في شيء خارجها ، فأنا أضع يدي أو ارادتي على شيء ما ، وهو بوصفه شيئاً يرتبط بغيره من الأشياء ، لكنه بوصفه ملكي أعني بوصفه تموضعاً لارادتي ، فهو يوجد أمام ارادات الآخرين : من أجلها ومن وجهـة نظرها ولهذا فهو يرتبط بها . وعلاقة ارادة شخص ما بارادة شخص آخر كانت ضمنية في حالة الملكية ، أمّا الآن فهي تصبح صريحة علنية في حالة التعاقد ، ذلك لأن التعاقد هو علاقة بين ارادتي وارادة شخص آخر : « ومن ثمّ فإن الفكرة هنا قد تحققت بكفاية أكثر مما كانت عليه في حالة الملكية ، ولهذا فإن التقدم من الملكية إلى التعاقد هو بهذا الشكل تقدم عقلي ، وهو خطوة إلى الأمام في سبيل التحقق الفعلي للفكرة . . »[٦١] . وعلى ذلك فمرحلة التعاقد هذه ليست مرحلة عَرَضية لكنها عنصر جوهري في تقدم العقل وتطوره . ومن هنا كان للتعاقد أساس عقلي « فالعقل هو الذي يجعل من الضروري أن يدخل الناس في علاقات تعاقدية ، تماماً كما أنه يجعل من الضروري أن تكون لهم ملكية في حين أن ما يشعرون به هو أنهم منساقون إلى عمل تعاقدات عن طريق الحاجة بصفة عامة ، أو نتيجة الأريحية أو بفضل ما في التعاقدات من مزايا . . الخ . لكن تظل الحقيقة كما هي ، وهي أنهم منساقون إلى هذه التعاقدات بفعل العقل الكامن فيهم ، أعني بفعل فكرة الوجود الحقيقي للشخصية الحرة . . »[٦٢] .

لكن إذا كـان الناس منسـاقين إلى الـدخول في عـلاقات تعـاقديـة فيجب أن نفرِّق هنا بين العقد والـوعد ، فهـما امران مختلفـان أتم الاختلاف : « والفـرق بين

---

(٦٠) Ibid; 138 - 139.

(٦١) ت . م . نوكس تعليقات على «فلسفة الحق» ص ٣٢٧ .

(٦٢) Hegel: The Philosophy of Right. p. (71) p. 57.

الوعد والتعاقد يكمن في أن الوعد اقرار مني بأنني سوف أعمل أو سوف أنجز شيئاً ما في المستقبل ، وهكذا يظل الوعد مشيئة ذاتية ، وهو لأنه ذاتي فما زال في استطاعتي أن أغيره . أمّا اتفاق الأطراف في التعاقد فهو يعني من ناحية أخرى أنه هو نفسه تواجد فعلي لقرار الارادة . بمعنى أنني بموافقتي على هذا التعاقد أقوم بنقل ملكيتي إلى الغير فتتوقف هذه الملكية الآن عن أن تكون ملكيتي بحيث أعرف أنها أصبحت بالفعل ملكاً لشخص آخر غيري . . »[٦٣] .

والواقع أن بذور التعاقد موجودة ضمناً في آخر مرحلة وصلنا إليها في الملكية ، فاللحظة الأخيرة في الملكية هي الاغتراب : اغتراب ما أملك أو نقل ما أملك إلى الغير بحيث يصبح ملكاً لشخص آخر . فكل شخص يملك شيئاً له الحق في التنازل عن ملكيته هذه لصالح شخص آخر وهذا هو التعاقد .

قد يعترض معترض فيقول : إن هذا الانتقال لا يبرهن إلاّ على أن الشخص يمكن أن يحوّل ملكيته أو ينقلها إلى الغير لكنه لا يبرهن على أنه لا بدّ أن يفعل ذلك ، مع أن المفروض في السير الجدلي أن يبرهن لنا لا على امكان العقد اتفاقاً ، وإنما عليه أن يظهر ضرورته المطلقة . لكن الاعتراض غير سليم ، لأننا هنا في دائرة الحقوق ، فما على السير الجدلي أن يبرهن عليه هو أن الشخص له بالضرورة حق التعاقد ، لا على أن الشخص مرغم على ممارسته وهذا ما يوضحه الانتقال . ومن هنا فالسير الجدلي سليم وأصيل لأنه قد برهن على أن الفكرة الشاملة Begriff للشخص تتضمن بالضرورة حقه في التخلي عن ملكيته . وهي بدورها تتضمن التعاقد[٦٤] .

وكما أن لكل انسان الحق في الملكية وكما أن هذه الملكية ليست قاصرة على شيء بعينه « بل لكل انسان أن يملك أي شيء ، وكل شيء » كما يقول هيجل ، بما في ذلك بالطبع علمه هو ونشاطه الخاص ، فكذلك التعاقد لا ينحصر في شيء محدد لكنه يشمل مجالاً واسعاً إذْ تدخل فيه المنح والعطايا والقروض والرهونات . . . فقد يكون التعاقد منحة ، أو هبة لو كان أحد طرفي التعاقد ممثلاً

(٦٣) هيجل : «فلسفة الحق» فقرة رقم ٧٩ إضافة (نوكس ص ٦١).

(٦٤) و . ت . ستيس : «فلسفة هيجل» فقرة رقم ٥٤١ . انظر ترجمتنا العربية ، دار التنوير؛ بيروت ١٩٨٢ .

للحظة السلبية ، وهو الطرف الذي يقوم بنقل الملكية إلى الغير ، في الوقت الذي يكون فيه الطرف الآخر ممثلاً للحظة الايجابية (فالأول يتنازل والثاني يضع يده) . وقد يكون التعاقد تبادلاً لو ظلّت ارادة الطرفين هي المكونة للحظات التعاقد بحيث يظل مالكها[٦٥]. وهناك لون آخر من التعاقد « لا تكون لي فيه الحيازة على الشيء . لكني مع ذلك لا أزال مالكاً له ، كما هي الحال حين أقوم بتأجير منزل مثلا »[٦٦]. كما أن التعاقد يشمل إلى جانب ذلك كله : السلف ، والرهونات ، وتعاقد الخدمات ، والأجور والعمل ، والمقايضة ، والصفقات ، والبيع والشراء ، والودائع والكفالات . . الخ . .[٦٧] .

وإذا كان التعاقد يشمل هذه المجالات الواسعة التي تتعلّق بمعاملات الناس في حياتهم اليومية ، فإن هناك مجالين لا يصح أن نقول إن التعاقد يشملهما رغم أنه يشيع عنهما مثل هذه النظرة . أمّا المجال الأول فهو الزواج فمن الخطأ « أن ندرج الزواج تحت فكرة التعاقد كما فعل كانط[٦٨] . والمجال الثاني هو الدولة فمن الخطأ كذلك أن ننظر إلى الدولة « كعقد اجتماعي كما ذهب روسو سواء قام التعاقد بين الكل والكل أو بين الكل والحاكم . . . فقد أدّى ذلك إلى أعظم ألوان الخلط في القانون الدستوري والحياة العامة في آنٍ معاً »[٦٩] وسوف نرى بعد قليل كيف أن التعاقد يتضمن عنصراً جزئياً عَرَضياً يؤدّي إلى فسخه وبالتالي إلى ارتكاب الخطأ بأنواعه المختلفة ، ولهذا كان « من الخلف أن نذهب إلى أن التعاقد هو ماهية الزواج أو ماهية الدولة »[٧٠] .

٣ ـ الخطأ :

« كان لدينا في التعاقد علاقة بين ارادتين بوصفهما ارادة مشتركة . غير أن هذه الارادة المتحدة في هوية واحدة ليست إلاّ ارادة كلية نسبية ، موضوعية بوصفها كلية ، وهي بهذا الشكل لا زالت تعارض الارادة الجزئية ؛ ففي التعاقد

---

(٦٥) هيجل «فلسفة الحق» فقرة رقم ٧٦.
(٦٦) نفس المرجع فقرة ٨٠.
(٦٧) نفس المرجع.
(٦٨) هيجل: «فلسفة الحق» فقرة ٨٠.
(٦٩) نفس المرجع فقرة ٧٥ إضافة.
(٧٠) المرجع نفسه.

تعهد يتضمن الحق في انجازه ؛ لكن هذا الانجاز يعتمد من ناحية أخرى على الارادة الجزئية التي ـ لكونها جزئية ـ فإنها قد تعمل بشكل مخالف لمبدأ الحق . وعند هذه النقطة يظهر السلب الذي كان موجوداً بشكل ضمني في مبدأ الارادة منذ البداية ، وهذا السلب هو بالضبط ما نسميه بالخطأ . . »[٧١]. لقد سبق أن أظهر العقد الامكانية الكاملة للأفعال الارادية عند الأفراد في البيع والشراء والمبادلة ، والمقايضة والتأجير . . الخ ، باختصار في نقل الملكية إلى الغير ، وطالما أن الفرد ليس كلياً فحسب لكنه جزئي أيضاً ، أعني أنه ليس فكراً خالصا لكنه بالاضافة إلى ذلك له دوافع وميول ورغبات وشهوات جزئية ، فإنه يظهر في هذه الحالة امكان أن تسير أفعاله الارادية وفقاً لغاياته الخاصة ، وبالتالي يمكن أن تتعارض مع الارادة الكلية أو قانون الحق وهذا هو الخطأ . « فالأطراف في التعاقد لا يزالون محتفظين بارادتهم الجزئية . ومن ثمّ فإن التعاقد لم يجاوز بعد مرحلة التعسف ، وينتج من ذلك أن يظلّ التعاقد عرضة للخطأ . . »[٧٢].

والعلاقة بين الحق والخطأ تشبه العلاقة بين الماهية والظاهر : « فالخطأ هو مظهر من هذا النوع ، وهو حين يختفي يكتسب الحق طابع الشيء المعين الصحيح ، وما نسميه هنا ماهية هو بالضبط مبدأ الحق في مقابل الارادة الجزئية التي تلغي نفسها بوصفها زائفة »[٧٣] .

وهناك ثلاث درجات من الخطأ هي على النحو التالي :

(أ) الخطأ غير المتعمد أو الخطأ الذي لا يحمل سوء طوية ، وهو موجود في حياتنا اليومية في صورة المنازعات المألوفة حول ملكية أرض او عقار . . الخ . والعنصر الهام في هذا اللون من الخطأ أن الأطراف المتنازعة لا ينكر أحد منها الحق بعينه عامة لكنه ينكر حق خصمه فقط « فلو أن أحداً من الناس فسخ تعاقده معي ، فإنه بذلك لا ينكر حقي بصفة عامة ، كلا ، ولا هو ينكر ملكيتي ككل ، لكنه ينكر فحسب أن لي الحق في أن أدخل هذه الملكية الجزئية (موضوع النزاع) ضمن الأشياء التي أطلق عليها كلمة « ملكي » ، ومن ثمّ فإن الحكم

(٧١) نفس المرجع ـ اضافة للفقرة رقم ٨١.
(٧٢) المرجع نفسه.
(٧٣) هيجل «فلسفة الحق» ملحق للفقرة رقم ٨٢ (ترجمة نوكس ص ٢٤٤).

الذي يصدره خطأ ضدي هو « هذا الشيء ليس ملكك على الرغم من أنني أسلّم بأنك تملك أشياء أخرى »(٧٤).

وإذا كان الخطأ هو مظهر الماهية ، أو هو الظاهر أو غير الماهوي بالنسبة للماهية التي هي الحق في هذه الحالة ، فإن هذا اللون من الخطأ ــ أي الخطأ غير المتعمد ــ هو أول مظهر أيضاً وهو لهذا « .. مظهر ضمني فحسب أعني أنه يتضح صراحة بعد ذلك ، أو بمعنى آخر ، لو أن الخطأ بدا أمام عيني حقاً ، فإن الخطأ يكون في هذه الحالة خطأ غير متعمد ، ويكون المظهر هنا مظهر من وجهة نظر الحق لا من وجهة نظري .. »(٧٥) . لأنني لا أدرك أنه خطأ لكني أعتقد أنه حق ، فحين أنازع شخصاً آخر حول ملكية قطعة أرض فأنا أعتقد أنني على حق وأن من حقي أن أملك هذه الأرض ، ومن هنا فإن الخطأ أو المظهر يكون من وجهة نظر الحق لا من وجهة نظري . ولهذا فإن هذا اللون من الخطأ لا يكمن فيه سوء النية أو تعمد الخطأ ، ولهذا فإن المحاكم وحدها هي التي تختص بالفصل بين الخصوم المتنازعة حول هذه الحقوق ، ويقدم كل خصم أسسا ومبررات مختلفة(٧٦) . والسمة المشتركة بينهم هي أنهم جميعاً متفقون على احترام الحق بصفة عامة .

(ب) **النصب أو الاحتيال** : والفرد هنا يوحي للآخرين ويوهمهم أنه يعمل وفقاً لقانون الحق إلّا أنه يعلم تمام العلم أنه يعمل ضده ، ولهذا فإن الحق في هذه الحالة يكون في نظري مظهراً فحسب . يقول **هيجل** : « النوع الثاني من الخطأ هو النصب أو الاحتيال ، والخطأ هنا لا يكون مظهراً من وجهة نظر الحق لأنني أقوم بخداع الآخرين . فالحق في حالة النصب ــ هو في عيني ليس إلّا مظهراً فحسب . لقد كان الخطأ في الحالة الأولى (أي الخطأ غير المتعمد) مظهراً من وجهة نظر الحق . وفي الحالة الثانية لا يكون الحق في نظري سوى مظهر فحسب »(٧٧) .

---

(٧٤) ت . م . نوكس : تعليقات على فلسفة الحق ص ٣٣٠ .

(٧٥) هيجل : فلسفة الحق ملحق للفقرة رقم ٨٣ .

(٧٦) G. R. Mure: The Philosophy of Hegel, p. 166 Home Univer, Library.

(٧٧) Hegel: The Philosophy of Right, p. 244.

(جـ) الجريمة : ويصل الخطأ إلى ذروته في الجريمة ، أو قلْ : « إن الخطأ بالمعنى الكامل للكلمة هو الجريمة . فهنا هنا لا يكون ثمة احترام لا لمبدأ الحق ولا لما يبدو لي حقا . ذلك لأننا نجد هنا انتهاكاً للجانبين الذاتي والموضوعي في آنٍ معاً »[78] فالخطأ في حالة الجريمة : خطأ في ذاته ومن وجهة نظري في آنٍ معاً ، فلست أهدف في هذه الحالة أن يعتقد الشخص الذي تقع ضده الجريمة أن الخطأ حق كما هي الحال في النصب . وعلى ذلك فالفرق بين الجريمة والنصب هو ما يأتي : إن صورة الفعل في حالة النصب لا تزال تتضمن معرفة الحق وهذا هو بالضبط ما تفتقر إليه الجريمة . . »[79] فالمجرم لا يعترف بقانون الحق على الاطلاق ، ولا هو يوهم الناس أنه يسير وفقاً له لكنه يلغيه صراحة ، وما يلغيه ليس هو الحق الجزئي لفرد آخر ، لكنه ينفي الحق الكلي بما هو كذلك : « فالجريمة سلب للحق بما هو كذلك عن طريق فاعل عاقل ، وهي بهذا الشكل لون خاص من ألوان التناقض ، فهي واقعة موجودة لكنها مع ذلك عدم ، لأن المجرم بانكاره للحق بما هو كذلك فإنه ينكر حقه الخاص ، فهو ينفي الطابع الأساسي الذي لا يمكن استلابه وهو الطابع الذي يجعله موجوداً عاقلاً ؛ ومن ثمّ فإن ماهية العقاب هي الجزاء ، وهذا الجزاء أمر يختلف أتم الاختلاف عن الانتقام الفردي البدائي الذي يجعل الخطأ متعددا بحيث يتكرر في سلسلة لا حدّ لها من الأخذ بالثأر Vendetta ويبدو أن هيجل يريد أن يقول إن المجرم وهو يقاسي من العقاب إنما يشرب من نفس الكأس ، أو بتعبير أكثر دقة يسترد هذه الكأس نفسها وهو بالتالي يلغيها . ولهذا فإن المجرم يستحق العقاب من أجل ذاته هو أولاً كموجود عاقل حتى نردّ إليه اعتباره بوصفه شخصاً له حقوق . وهو يستحق العقاب ثانياً من أجل ضحيته أو قلْ إنه يستحق العقاب من أجل الحالة التي وحّد فيها نفسه مع ضحيته . . »[80]

لكن ما الذي نعنيه حين نقول عن الجريمة إنها واقعة موجودة ولكنها مع ذلك عدم؟ المقصود هو أن الجريمة غير حقيقية رغم أنها موجودة فهي تهدم نفسها بنفسها وهي تشبه ذلك الحكم الذي يصدره الفيلسوف الشاك ـ وهو حكم يحطم نفسه

(٧٨) Hegel: The Philosophy of Right, p. 245.

(٧٩) Hegel: Ibid, p. 244.

(٨٠) G.R. Mure: The Philosophy of Hegel, p. 166.

بنفسه ـ حين يقول في شك كامل إنه ليس ثمة حقيقة (مفترضاً بالطبع أن هذا الحكم حقيقي !) . لكن الجريمة لأنها فعل من أفعال الارادة فهي خطأ يتجسّد في واقعة ، ومن هنا كان نفيها يحتاج إلى شيء أكثر من اقناع المرء بالحجة لكي يسلّم بخطأه النظري ، أعني أنها تحتاج لنفيها إلى عقاب[٨١] .

نظراً لأهمية نظرية **هيجل** في العقاب وما أثارته هذه النظرية الشهيرة من مناقشات فإنها تحتاج إلى أن نقف عندها وقفة قصيرة .

يرى **هيجل** أنه في حالة الخطأ غير المتعمد ـ وهو النوع الأول من الخطأ ـ فإنه لا توجد عقوبة ، ذلك لأن مرتكب الخطأ لم يرد شيئاً يخالف الحق . أمّا في حالة النصب فتبدأ العقوبة في الظهور لأنه ها هنا يوجد انتهاك للحق[٨٢] . وطالما أنه يوجد انتهاك وسلب للحق ، فلا بدّ أن يُسلب هذا السلب من جديد Right rights itself ويتم ذلك في حالة النصب بالتعويض ، أو الاسترداد أو بأية وسيلة أخرى . أمّا السلب الكلي للحق في حالة الجريمة فهو يسلب بالعقوبة ، وبهذه الطريقة تعود إلى الحق مكانته ويعود إلى نفسه من جديد . «**فاليومينيدز** Eumenides[٨٣] ، تظل نائمات حتى توقظهن الجريمة ، ومن هنا فإن فعل الجريمة ذاته هو الذي ينتقم لنفسه . . »[٨٤] . والجريمة غير حقيقية Untrue لأنها وجود يناقض نفسه بنفسه ، صحيح أنها موجودة لكنها مجرد ظاهر أو عدم ، وهي تناقض الفكرة الجوهرية للارادة والتصور الحقيقي للفعل الانساني ، وعلينا : « أن نتذكر ما نعنيه بكلمة « غير حقيقي » هذه ، حين ترد في سياق المناقشات الفلسفية ، فهي لا تعني أن الشيء الذي تنسحب عليه غير موجود ؛ فالدولة الفاسدة ، والجسم المريض ، أشياء يمكن أن توجد مع أنها ليست دولة حقيقية ولا جسماً حقيقياً لأن فكرتها لا تنسجم مع واقعها . . »[٨٥] .

وعلى ذلك فالعقاب فعل مطلق من أفعال العدالة ، ومن هنا كانت النظرة

---

(٨١) قارن ميور: «فلسفة هيجل» حاشية ص ١٦٧ .

(٨٢) هيجل: «فلسفة الحق» اضافة للفقرة رقم ٨٦ (نوكس ص ٢٤٥) .

(٨٣) اليومينيدز: هنّ ربّات الانتقام في الميثولوجيا اليونانية .

(٨٤) هيجل: «فلسفة الحق» اضافة للفقرة رقم ١٠١ (نوكس ص ٢٤٧) .

(٨٥) إمام عبد الفتاح: «المنهج الجدلي عند هيجل»، وأيضاً موسوعة العلوم الفلسفية لهيجل فقرة ١٣٥ ـ إضافة .

إليه على أساس أنه رادع فحسب ، أو حتى على أنه مطلب ضروري لاصلاح الجريمة ليست إلاّ نظرة ضحلة للعقاب لأنها تعتبره وسيلة لغاية أبعد ، وليس معنى ذلك أن العقاب لا يردع الناس من ارتكاب الجرائم أو أنه لا يساعد في علاج الجريمة ، لكن القول بأن الطبيعة الجوهرية للعقاب هي أنه وسيلة لغاية هو قول خاطىء . إذْ أنه بغض النظر عن جميع هذه الأغراض النفعية التي يمكن للعقاب أن يحققها ، فإن القانون المطلق للحق يحتم أن يعقب الجريمة ألم وعقاب ، فهو ليس حيلة بشرية للمحافظة على الملكية أو الحياة : إنه بالأحرى قانون الكون ، وضرورة للعقل تنبع من قلب الأشياء ومركزها[٨٦] . « وكثيراً ما يتخذ العقاب صورة الانتقام ، غير أن الانتقام يظل مع ذلك خطأ من حيث أنه فعل من أفعال الارادة الذاتية ، ومن ثمّ فهو لا يتفق مع مضمونه »[٨٧] . فالانتقام يستند إلى الدوافع والبواعث الجزئية التي تعتمد بدورها على الارادة الجزئية ، وهو لذلك خطأ جديد . فالعدالة تلغي الجريمة وتعيد الحق إلى نصابه ، أمّا الانتقام فهو يضيف خطأ جديداً إلى الخطأ الأول وهذا الخطأ الجديد هو أيضاً قصاص وانتقام يولّد خطأ ثالثاً . . وهكذا يكون لدينا سلسلة لا حدّ لها هي ما يُسمى بالأخذ بالثأر وهو ما يُطاق عليه في المنطق اسم اللامتناهي الزائف أو الفاسد ، أمّا اللامتناهي الحقيقي فهو العدالة ــ أو الحق ــ التي لا تؤدّي إلى خطأ جديد لكنها تسلب الخطأ أصلاً وتبرز الحق من جديد . لكن كيف يظهر اللامتناهي الحقيقي هنا وكيف يؤكد الحق نفسه ؟

الحق الكامن في الجريمة هو الذي يُعالج على أنه وجود عقلي ، ومن هنا يمكن أن يُنظر إلى الجريمة على أنها مجرد فعل عارض . بل لا بدّ من النظر إليها على أنها تتضمن جانباً عقلياً أيضاً « فما هو متضمن في فعل المجرم ليس تصور الجريمة فحسب ، بل إن الجانب العقلي موجود أيضاً في الجريمة بما هي كذلك ، سواء أراد المرء أم لم يرد . . »[٨٨] . فما المقصود بالجانب العقلي هنا ؟ المقصود أن فعل الجريمة ذاته إنما هو تأكيد لقانون تريد الجريمة أن يكون كلياً ، ومن ثمّ فالعنف لا

---

(٨٦) و. ت. ستيس: «فلسفة هيجل» فقرة ٥٥٠ ــ ٥٥١. راجع ترجمتنا العربية لهذا الكتاب. دار التنوير، بيروت ١٩٨٢.

(٨٧) هيجل: « فلسفة الحق » ملحق للفقرة رقم ١٠٢ (انظر فيها بعد ص ٢٩٨ ــ ٢٩٩).

(٨٨) المرجع نفسه ص ٧١.

بدّ أن يُعاقب بالعنف ، لأن المجرم بفعله نفسه يقرر العنف مبدأ عاماً ، أو هو يُشرِّع قانون العنف ، ولهذا فإننا حين نعاقب المجرم فإنما نعاقبه بقانونه نفسه « بل إننا بمعاقبتنا للمجرم ، فإننا نكرمه ، ونردّ إليه اعتباره بوصفه موجوداً عاقلاً ، والذين ينظرون إلى العقاب على أنه ردع أو اصلاح إنما يضعون النـاس مع الحيوانات على صعيد واحد . . »[٨٩] ، إذْ من حق المجرم بوصفه موجوداً عاقلاً أن يُنظر إلى فعله على أنه كلي لأن فعله تعبير عن ارادته ، وهو قد قرر أن يكون العنف قانوناً ، ومن ثمّ كان تطبيق هذا القانون نفسه عليه عملاً من أعمال العدالة[٩٠] . « فالعقاب الذي يناله المجرم ، ينظر إليه هذا المجرم على أنه لون من ألوان العنف الخارجي ، على حين أنه في الواقع ليس إلاّ مظهراً لارادته الاجرامية »[٩١] .

أمّا عقوبة الاعدام فلا شك أن هيجل يوافق عليها ، وإنْ كان يميل إلى حصرها في نطاق ضيق ، يقول : « إننا نعرف أن بيكاريا **Beccaria**[٩٢] عارض حق الدولة في تطبيق عقوبة الاعدام محتجاً بأننا لا يمكن أن نزعم أن العقد الاجتماعي يتضمن موافقة الأفراد على اعدامهم ، بل إننا ينبغي علينا بالأحرى أن نفترض العكس . غير أن الدولة بصفة عامة ليست تعاقداً بين الأفراد ، وماهيتها الجوهرية ليست قاصرة على حماية الأفراد وضمان ممتلكاتهم ، بل هي بالأحرى الحقيقة الواقعية العليا ، ولهذا فهي تقتضي في بعض الأحيان استرداد هذه الحياة ، وهذه الممتلكات ، وتطالب الأفراد بالتضحية بها . . »[٩٣] وخلاصة ذلك كله أن « الجريمة تستدعي العقاب ــ منطقياً ــ ومع عقاب الجريمة التي يبلغ فيها الحق المجرد ذروته تنبثق أخلاق الضمير . . »[٩٤] .

---

(٨٩) هيجل : «فلسفة الحق» ص ٧١ ــ وقارن أيضاً ميور : «فلسفة الحق» ص ١٦٧ وستيس «فلسفة هيجل» فقرة رقم ٥٥٢ .

(٩٠) هيجل : نفس المرجع السابق ص ٧٠ .

(٩١) إمام عبد الفتاح إمام : «المنهج الجدلي عند هيجل» ص ٢٤٥ ــ وقارن أيضاً «موسوعة العلوم الفلسفية لهيجل» فقرة رقم ١٤٠ ــ إضافة .

(٩٢) سيزار بيكاريا (١٧٣٥ ــ ١٧٩٣) مشرِّع وعالم اقتصاد ايطالي كان من معارضي عقوبة الاعدام .

(٩٣) هيجل «فلسفة الحق» ــ فقرة ١٠٠ اضافة (نوكس ص ٧٠ ــ ٧١) .

(٩٤) ج . ميور : «فلسفة هيجل» ص ١٦٦ .

ثانياً ـ الأخلاق الفردية أو أخلاق الضمير:

كانت الارادة في دائرة الحق المجرد موجودة في شيء خارجي ، فالملكية هي تموضع للارادة أو هي الارادة حين تصبح شيئاً خارجياً عن ذاتها ، وها هي الارادة تعود إلى نفسها في الأخلاق الفردية . فإذا كان القسم الأول يمثل موضوعية الارادة، فإن هذا القسم الحالي يمثل ذاتيتها، أمّا القسم الثالث الذي سنعرض له بعد قليل ـ وهو الأخلاق الاجتماعية ـ فهو مركب لهما ، وهو لهذا يعبر عن حقيقتهما بحيث يبدو كل منهما صورياً ومجرداً بالقياس إليه .

لكن كيف يتم الانتقال من الحق المجرد إلى الاخلاق الفردية ؟ الواقع أن الارادة تتكّون من لحظات ثلاث هي : الكلي والجزئي والفردي : « فحقيقة الارادة هي التحديد الذاتي ، أعني الفردية العينية التي هي مركّب الكلي والجزئي . . »[٩٥] . غير أن دائرة الحق المجرد أبرزت جانباً واحداً من هذه الجوانب الثلاثة وأعني به لحظة الكلية ، فقد كانت الارادة كلية في هذه المرحلة ، أمّا عامل الفردية فهو مستبعد وقلْ مثل ذلك في العامل الجزئي ، فهو يقع خارج الارادة بوصفه مجرد رغبة لا معقولة . ولهذا كان القسم السابق يمثل عملية السير التي تجاوز الارادة عن طريقها نقطة البداية وتعلو عليها ، بحيث تصبح لحظة الكلية متوسطة من خلال الجزئي الذي يصبح صريحاً واضحاً أثناء السير بوصفه لحظة من لحظات الارادة نفسها[٩٦] .

لقد كانت الارادة في حالة الملكية كلية تماماً فليس ثمة توسّط وبالتالي لا حق للجزئي (الذي هو لحظة جوهرية للارادة) لأن ما يوجد هو الامساك المباشر بموضوع مباشر ؛ غير أن لحظة الجزئية التي تجاهلتها الملكية تطلّ برأسها في التعاقد في صورة العَرَضية والاتفاق . وهي اللحظة التي تصبح صريحة علنية في ارتكاب الخطأ . فارادة الانسان الذي يرتكب الخطأ في نزاع أو صراع مع نفسها لأن الحق الذي هو تواجد الارادة هو جوهرها ، وهي بارتكابها للخطأ تنكر جوهرها الخاص ، وبهذه الطريقة فإن اللحظة الجزئية تصبح صريحة علنية ، فهي لم تعد

---

(٩٥) ت. م. نوكس: تعليقات على فلسفة الحق ص ٣٣٢ .

(٩٦) نفس المرجع.

كما كانت من قبل تقع خارج الارادة في صورة مجرد رغبة أو هوى أو تعسف . . . الخ ، لكنها موجودة في فعل الارادة نفسه طالما أن الشخص قد أراد أن يرتكب هذا الخطأ ، وهكذا تصبح الارادة واعية بنفسها بوصفها جزئية ، وبفضل هذا الشعور تصبح قادرة على معارضة الكلي(٩٧) .

وهذه المعارضة أو هذا التناقض بين الارادة الجزئية والارادة الكلية يظهر في مجالين : المجال الأول هو العالم الخارجي أعني دائرة العلاقات الخارجية بوصفه تناقضاً بين الخطأ والانتقام ، أو الأخذ بالثأر ، وهو تناقض يؤدّي إلى سلسلة من الأفعال الذاتية كما سبق أن رأينا . والمجال الثاني : هو تناقض ارادة المجرم مع نفسها كما أشرنا الآن توّاً .

والطريقة الوحيدة للتغلب على هذه التناقضات هو الاعتراف بأن دائرة الحق المجرد كانت كلية وبالتالي أحادية الجانب ، أعني أنها عبّرت عن لحظة الكلية وحدها واستبعدت لحظة الجزئية ولهذا وقعت الأخطاء بسبب أحادية الجانب هذه ، فالخطأ هو اللحظة الجزئية في الارادة . وهي لحظة تتطلّب الاعتراف بها واشباعها . ويرى هيجل أنه من الضروري أن تحصل هذه اللحظة الجزئية على حقها في الاعتراف والاشباع بطريقة تجعلها تتعاون مع الكلي ولا تتحداه . ومن ثم فان التناقض الموجود بين الخطأ والانتقام ـ في العلاقات الخارجية ـ لا يُحل إلاّ حين تكون ذاتاً جزئية هي لسان حال الكلي أعني القانون كما هي الحال في موقف القاضي ـ مثلاً ـ وإلاّ فإن المجرم سوف يعتبر حكم القاضي مجرد مسألة شخصية ، وبالتالي فهو ظلم جديد . وقلْ مثل ذلك في تناقض الحق في ارادة المجرم مع نفسها ، فهو تناقض لا يمكن الغاؤه بمجرد العودة إلى كلية عارية مجردة بأن نستنكر « المعتدي الأثيم » ، لكن الحل الوحيد هو التعرف والاعتراف بمطالب الجزئي : هو الاقرار بأن الحق الكلي لا بدّ أن يكون متوسِّطاً عن طريق أحكام الضمير الخاصة بالذات . إننا لا نجاوز تحدي المجرم إلاّ حين نستبدل بالتصور المجرد للشخصية التصور الأكثر عينية للذاتية ، فالذات هي الارادة الكلية التي لا توجد فحسب في الحقوق الكلية المجردة لكنها توجد أيضاً في الارادة الجزئية .

همزة الوصل ـــ إذن ـ بين الحق المجرد، والأخلاق الفردية هي الخطأ أو بدقة

---

(٩٧) المرجع نفسه.

أكثر هي الجريمة ، لأن الجريمة تمثل موقفاً تتعارض فيه الارادة الجزئية (ارادة فرد من الأفراد) تعارضاً صارخاً مع الارادة الكلية (الفكرة العقلية للارادة) . وهو موقف تسلب فيه الارادة الكلية : فالقتل مثلاً هو انكار حق الفرد في الحياة ، هو انكار للكلي بما هو كذلك . غير أن العقوبة هي سلب لهذا السلب ؛ ونفي النفي هذا يعطينا الفكرة الايجابية عن الأخلاق الفردية . ذلك لأن العقاب (أو سلب السلب) هو نفي للتعارض بين الارادة الجزئية والارادة الكلية وعود إلى الاتفاق بينهما ، أعني اتفاق الارادة الجزئية مع فكرتها الكلية ، مع ما ينبغي أن تكون عليه الارادة وتلك هي الاخلاق الفردية بمعناها الدقيق . ويلخص هيجل هذا الانتقال في النص الآتي : « تقتضي الحقيقة أن يكون للفكرة الشاملة وجود ، وأن يتفق هذا الوجود مع فكرته . والارادة في دائرة الحق (المجرد) تتـواجد في شيء خارجي ، لكن المطلب التالي هو أن الارادة ينبغي أن تكون موجودة في شيء داخلي ، في نفسها ، في وسط داخلي ، فهي لا بدّ أن تكون أمام عينيها ذاتية ، وأن تتخذ من ذاتها موضوعاً لنفسها ، وهذه العلاقة بينها وبين ذاتها هي لحظة الايجاب أو الاثبات . لكنها لا تستطيع بلوغها إلاّ بالغاء مباشرتها ، فالمباشرة ، الملغاة في الجريمة تؤدّي ــ إذنْ ــ من خلال العقوبة أعني من خلال سلب هذا السلب إلى اثبات ، أعني إلى الأخلاق الفردية . . »[٩٨] .

فالارادة في دائرة الاخلاق الفردية تصبح قانون نفسهـا . أعني أنها تحدد نفسها تحديداً ذاتياً ، لقد كانت الارادة في مجال الحق المجرد يحددها شيء خارجي كالملكية لأن موضوعها شيء خارجي ؛ أمّا الآن فقد عادت الارادة إلى نفسها واتخذت من ذاتها موضوعاً لها . والقول بأن الارادة في مجال الأخلاق هي قانون نفسها يعطينا حق الذات بصفة عامة . لقد كان الحق المجرد يعرض علينا مجموعة من الأوامر والنواهي والمحرمات : لا تعتدِ على حرية غيرك ، لا تضرّ ملكيته ، لا تؤذ شخصيته . . الخ ، لكن من أين تأتي هذه الأوامر ؟ من مصدر خارجي غير الذات . أمّا أساس الارادة الأخلاقية فهو ألاّ تعترف بسلطة خارجية تفرض عليها أوامر . وإنما هي تعترف فحسب بأوامرها الخاصة التي تصدر عن ذاتها ، أو التي تصدر عن الضمير ، فأنا بوصفي موجوداً عاقلا لا أستطيع أن أخضع لسلطة

---

(٩٨) هيجل « فلسفة الحق » ــ ملحق للفقرة ١٠٤ (انظر فيما بعد ص ٢٨١).

أوامر لا أقتنع بها اقتناعاً ذاتياً بل يشترط أن اقتنع بها وأن يقرّها ضميري الخاص فهو الذي يمكن أن يكون قانوناً لي وهذا هو حق الذات . وتنقسم الأخلاق الفردية - داخلياً - ثلاثة أقسام هي : (١) الغرض والمسؤولية . (٢) النية والرفاهية . (٣) الخير والضمير .

١ ــ تعتمد المسؤولية على الغرض ، فحق الذات الاخلاقية هو أن يُنسب إليها فقط تلك النتائج التي تكمن في ارادتها ومعرفتها السابقة . وبمعنى آخر إن حق الذات ــ وهو أساس الاخلاق الفردية ــ هو أنه ينبغي أن تكون مسؤولة فقط عمّا هو موجود في غرضها . وهذا الشرط الأساسي تجاهله الوعي الساذج في المأساة الاغريقية فقد كان أوديب مسؤولاً عن قتل أبيه الذي لم يكن يعرفه ، مع أن أوديب لا يمكن أن يُتهم بقتل والده طالما أن ارادته لا يمكن أن تكون مسؤولة عن عمل ما إلّا بمقدار معرفته لما يعمل[٩٩] . فالارادة الاخلاقية تفرّق في نتائج الفعل بين النتائج الضرورية للفعل والنتائج غير المتوقعة والعَرَضية التي لم يكن من الممكن التنبؤ بها وهي تعلم أن الفرد متناهٍ ، وأنه يخضع لقوى وظروف متعددة ، تؤثر فيه بل وتتحكم فيه أحياناً . وهي من ثمّ تذهب إلى القول بأنه ينبغي قبل أن نكيل اللوم - أو الثناء - لشخص ما ، أن نحاول الاجابة عن هذا السؤال : هل قام الفرد حقيقة بهذا الفعل ، أم أن الفعل حدث فحسب من خلاله ؟ والسؤال يعني بعبارة أوضح : هل نتائج الفعل كانت كافية في غرض الفاعل ؟ هذا هو أول حق من حقوق الارادة الأخلاقية : أن تكون النتيجة التي تحدث معروفة مقدماً أو مرسومة أو موجودة في غرض الفاعل[١٠٠] . ولهذا تسقط المسؤولية في حالات : الجنون ، والاضطرابات العقلية ، والطفولة . . . الخ ، لأن الفرد في هذه الأحوال على الرغم من أنه موجود عاقل بالقوة ، فإنه ليس كذلك بالفعل ؛ ومن ثمّ فإن نتائج فعله ليست محددة من قبل ، ليست مرسومة ، أو ليست موجودة في غرض الفاعل .

٢ ــ والنية هي اللحظة الثانية وهي اكثر موضوعية من الغرض ؛ ذلك لأن النية هي مضمون الفعل ، وهي تضع في الاعتبار الصلات الموضوعية التي تغاضت عنها المرحلة السابقة ، فنحن هنا نكشف صراحة عن السبب ، وراء

---

(٩٩) هيجل « فلسفة الحق » ملحق للفقرة رقم ١٠٤ (انظر فيما بعد ص ٢٨١).

(١٠٠) H.A. Reyburn: The Ethical Theory of Hegel. p. 169.

فعل ما ، وحين نكشف عن الباعث الخفي وراء السلوك فسوف نجد أن نية الانسان تشير بصدق أكثر إلى ما حدث ؛ فلو كان في نية شخص ما ، أن يشعل النار عمداً في إحدى الغابات ، فإننا نحصل على معرفة ناقصة لو اكتفينا بالقول بأنه أشعل الحريق . إن علينا أن نلاحظ أن هناك خلف الغرض المباشر في احداث بضع شرارات ــ كانت هناك نية لاحداث حريق على نطاق واسع ؛ فالنية هي الغرض وقد أصبح أكثر شمولاً ، وأكثر موضوعية ، وبالتالي أكثر عقلانية .

ومن ناحية أخرى فإن النية أكثر ذاتية من الغرض ، وذلك لأن النية تعبر عن جانب كبير من الذات ، كما أنها تعبر عن الطابع الفردي لشخصية الفاعل ، أعني أنها لا تعبر عن الوجه العابر أو العَرَضي في شخصيته ، لكنها تعبر عن الجانب المستقر الدائم في وجوده ؛ ولهذا كان اشباع النوايا هو اشباع للغايات العامة ــ نسبياً ــ التي يعرفها المرء ويقدر قيمتها ، ونحن اعتماداً على الجانب الذاتي نستطيع أن نسمي اشباع النية رفاهية أو سعادة(١٠١).

ومن التركيز على هذه اللحظة وحدها قيل إن الانسان ينبغي أن يُحكم عليه حسب نواياه ، بمعنى أن نتجاهل النتائج ونحكم بالقيمة الاخلاقية عن طريق المقاصد والنوايا وحدها(١٠٢) . لكن النوايا وحدها لا تكفي ، بل لا بدّ أن تتحقق في العالم الخارجي ، لا بدّ أن تتحول إلى سلوك وأفعال . لقد قيل : « يكفي أن تريد أموراً عظيمة » وهذا حق ، بمعنى أننا ينبغي علينا أن نريد أموراً عظيمة ، لكن لا بدّ أن يكون في مقدورنا انجاز هذه الأمور العظيمة وإلاّ فإن الارادة سوف تكون عديمة الجدوى : إن اشجار الغار الخاصة بالارادة ــ مجرد الارادة ــ هي أوراق جافة ولن تخضر أبداً . (١٠٣) ومعنى ذلك أن النوايا وحدها لا تكفي ، وهيجل يعتمد هنا على الفكرة التي سبق أن عرض لها في المنطق عن هوية الجوّاني والبرّاني : « إننا كثيراً ما نلتقي بأناس لا يأتون من الأفعال إلاّ ما هو تافه عديم القيمة . ولكنهم في الوقت نفسه يتباهون بنواياهم الطيبة ، وعلينا أن

---

(١٠١) H.A. Reyburn: Ibid, p. 169 - 170.

(١٠٢) G.R. Mure: The Philosophy of Hegel, p. 168.

(١٠٣) Hegel: The Philosophy of Right, (124) Z.

نواجه هؤلاء الأدعياء بما قاله السيد المسيح : احترزوا من الأنبياء الكذبة الذين يأتونكم في ثياب الحملان ، ولكنهم من داخل ذئاب خاطفة ، من ثمارهم تعرفونهم . ولا تصدق هذه الآية على الأفعال الخلقية والتصرفات الدينية وحدها . ولكنها تنسحب كذلك على الانتاج الفني والعلمي . . »(١٠٤) .

٣ ـ كانت الذات في لحظة الغرض تحدد وترسم هدفاً خاصاً ، ووجدنا في لحظة النية خطوة أبعد من الغرض ، من حيث الجانب الذاتي والجانب الموضوعي في آنٍ معاً . لكن الكلية التي تنكشف بهذا الشكل لا تزال نسبية : فهي محدودة بنطاق النوايا الفعلية للفاعل الفرد ؛ والخير الذي تتضمنه محدود برفاهيته الخاصة ، ومن هنا فإن كلية العقل تضطرنا إلى تجاوز هذه الحدود ، ولهذا نسير من هذا العقل الفردي أو ذاك إلى العقلانية الكامنة وراء جميع الغايات الجزئية بحيث تصبح هذه الغايات بالنسبة لها مجرد صور خاصة . فالفرد يزعم أن منابع فعله تكمن بداخله وأنه يهدف إلى غاية وضعها بوصفه موجوداً عاقلاً ، ومعنى ذلك أنه لا بدّ أن تكون له غاية تتفق مع الاستقلال أو الحرية التي يزعمها ، أعني يجب ألاّ يقتنع بغاية جزئية أو عابرة ، بل إن الغاية التي يكرّس لها نفسه لا بدّ أن تكون لها قيمة مطلقة ولا بدّ أن تكون مرغوبة في ذاتها ولذاتها ، وهذه الغاية المطلقة هي الغاية العقلية التي هي في النهاية جوهر الارادة الاخلاقية وهي الخير ، ومن هنا فإن الارادة الجزئية التي تتفق مع جوهرها أعني مع الارادة الكلية تكون ارادة خير في حين أن الارادة الجزئية التي تعارض الارادة الكلية تصبح ارادة شريرة . ومعنى ذلك أن الخير هو اتفاق الارادة مع فكرتها الشاملة أو مع طبيعتها العقلية ، وبالتالي فالخير يعتمد على الفعل العقلي ، فحين تريد الارادة شيئاً عقلياً فإنها لا تكون في هذه الحالة ارادة فردية أو جزئية فحسب لكنها تكون كذلك ارادة كلية . ونستطيع أن نقول في عبارة موجزة : الخير هو هوية الارادة الجزئية والارادة الكلية ؛ أمّا الشر فهو عزم الارادة على اتباع اهوائها اللاعقلانية وغاياتها الخاصة في مقابل العقل . وعلينا أن نعرف بعد ذلك كله أن : « الذات هي سلسلة الأفعال التي تقوم بها . فلو كانت هذه سلسلة من الانجازات التي لا قيمة لها ، فإن ذاتية الارادة ستكون عندئذ لا قيمة لها كذلك . أمّا إذا كانت

(١٠٤) راجع كتابنا: «المنهج الجدلي عند هيجل». دار التنوير، بيروت ١٩٨٢ .

أعمال المرء ذات طبيعة جوهرية (أي لها قيمة حقيقية) فإن نفس الشيء يصدق على الارادة الداخلية للفرد[١٠٥] .

ثالثاً : الأخلاق الاجتماعية أو الحياة الاخلاقية :

إذا كانت الأخلاق الفردية أو أخلاق الضمير ذاتية ، فإن فيها جانباً موضوعياً هو : الخير . ذلك لأن الارادة الفردية تريد الخير ، تريد أن تفعله ، ومعنى ذلك أن الخير هو موضوع الارادة ، هو الموضوع الذي تريد أن تحققه في العالم الخارجي ، ومن ثمّ كانت هوية الضمير والخير هي في نفس الوقت هوية الذاتية والموضوعية ، وهذه الهوية هي الأخلاق الاجتماعية أو الحياة الأخلاقية ، وهي القسم الثالث في فلسفة الحق ومركّب القسمين السابقين : الحق المجرد (الجانب الموضوعي) ، والأخلاق الفردية (الجانب الذاتي).

والأخلاق الاجتماعية تنقسم داخلياً إلى ثلاثة أقسام هي : الأسرة ، والمجتمع المدني والدولة . وهي تمثل عناصر الفكرة الشاملة الثلاثة : الكلي ، والجزئي ، والفردي . فجوهر الاسرة هو الكلية ، فيما يعبر المجتمع المدني عن لحظة الجزئية حيث يبحث أفراده وراء غاياتهم الخاصة ، في حين أن الدولة تمثل اللحظة الفردية التي هي مركّب الكلية والجزئية .

١ ــ الأسرة :

الأسرة هي الوجه الأول المباشر للحياة الأخلاقية ، وهي المؤسسة الاجتماعية التي تعتمد عليها بقية المؤسسات ؛ فعلى هذه المؤسسة يعتمد المجتمع المدني ، والدولة ، طالما أنه لا يمكن أن يكون هناك مجتمع ولا دولة بدون الأسرة . وتكتمل الأسرة ــ فيما يرى هيجل ــ بثلاث لحظات هي : (أ) ــ الزواج . (ب) ــ ملكية الأسرة أو دخلها (د) ــ تربية الأطفال وتفكك الأسرة .

(أ) ـ الزواج: الزواج عند هيجل واجب يفرضه العقل وليس مجرد أمر يعتمد على الأهواء والنزوات الفردية ، فالزواج في ماهيته رابطة اجتماعية ، وهو موضع ضروري للعقل وللارادة الكلية . وهناك ثلاث نظريات خاطئة عن

(١٠٥) « فلسفة الحق » فقرة رقم ١٢٤ (انظر فيما بعد ص ٢٢٨ ــ ٢٢٩).

الزواج : الأولى : هي تلك التي تنظر إلى الزواج على أنه مجرد علاقة جنسية بين الرجل والمرأة ، وهي بهذا تركز على الجانب الطبيعي أو الفزيائي منه ، وتسدّ الطريق أمام الخصائص والجوانب الأخرى للزواج ، وهي نظرية ساذجة تماماً . اما النظرية الثانية فهي التي ترى الزواج مجرد عقد مدني وهو رأي يذهب إليه كانط نفسه ـ وهي نظرية خاطئة كذلك ، لأنه إذا كان الزواج عقداً مدنياً فإن ذلك يعني أنه يقوم على النزوة والهوى ، وأنه يمكن أن ينحلّ في أي وقت شأنه شأن أي تعاقد آخر بموافقة الطرفين ، وهكذا يهبط إلى مستوى النفع المتبادل[١٠٦] « أمّا النظرية الثالثة للزواج فهي تلك التي تقيم الزواج على أساس الحب وحده (كما يفعل الرومانتيكيون) غير أن علينا أن نرفض هذه النظرية كما رفضنا النظريتين السابقتين ، طالما أن الحب وجدان فحسب ، وهو بالتالي يخضع للعَرَضية من كل وجه . . وهو قناع ينبغي ألاّ تدّعيه الحياة الأخلاقية ، ومن ثمّ فالزواج يحدد تحديداً أكثر دقة إذا قلنا إنه الحب المشروع أخلاقياً ، وهذا التعريف يستبعد من الزواج جوانب الحب الذاتية الخالصة ، وكذلك الجوانب العابرة المستقلة . . »[١٠٧].الزواج عند هيجل ـ إذْن ـ يشمل جانبين:جانب طبيعي وجانب روحي ، وهو ينظر إليه من حيث الجانبين معاً لأنه لكي يكون كاملاً فلا بدّ أن يشملهما معاً[١٠٨] وهو يعني أنني أتحد مع الآخر بحيث لا أكون في عزلة أنانية لكني أحصل على وعيي بذاتي عن طريق رفضي لاستقلالي الخاص ، وأن أعرِّف نفسي كوحدة لذاتي مع الآخر ، ووحدة للآخر معي[١٠٩] . ولهذا فإن هيجل ينادي بالزواج الواحدي ، « فالزواج في ماهيته واحدي ، لأنه عبارة عن شخصية تدخل في هذه الرابطة (الاجتماعية) وتسلّم نفسها لها . ومن ثمّ فإن حقيقة هذه الرابطة هي الاستسلام المتبادل الكامل لهذه الشخصية . وتبلغ الشخصية مستوى الوعي الذاتي عن طريق الآخر بمقدار ما يكون هذا الآخر شخص ما ، أعني فرداً ذرياً . . »[١١٠] . ومن هنا كان الزواج وحدة روحية يتنازل فيها كل شخص عن استقلاله الخاص ويتحد الاثنان في شخص واحد ، إنه فعل أخلاقي وليس مجرد نزوة ، وهو رابطة اجتماعية وليس مجرد عاطفة او

---

(١٠٦) هيجل «فلسفة الحق» ملحق للفقرة رقم ١٦١ (نوكس ص ٢٦٢).

(١٠٧) نفس المرجع السابق.

(١٠٨) Reyburn: op. cit., p. 204.

(١٠٩) هيجل: « فلسفة الحق » ملحق للفقرة رقم ١٥ (انظر فيما بعد ص ٢٧٤).

(١١٠) نفس المرجع السابق. فقرة ١٦٧ (نوكس ص ١١٥).

انفعال طائش[١١١] . ولهذا فإن : « الفرق بين الزواج والتسرّي أو اتخاذ المحظيات هو أن الأخير يقوم أساساً على اشباع الرغبة الطبيعية ، بينما يكون مثل هذا الاشباع ثانوياً في حالة الزواج ، ولهذا فإن الخبرات الفزيائية (أي الجنسية) تذكر في الحياة الزوجية بغير خجل أو حياء ، في حين أن ذكر مثل هذه الخبرات خارج الحياة الزوجية لا بدّ أن يحدث احساساً بالخجل ، وعلى هذا الأساس فإن الزواج لا بدّ أن يُنظر إليه على أنه رابطة لا يمكن فكها ، لأن الغاية من الزواج غاية أخلاقية ، وهي غاية عليا ، بحيث يخضع لها كل شيء آخر . . »[١١٢]

وعلى الرغم من أن الزواج غاية عليا ورابطة قوية فإن **هيجل** يوافق على حلّ هذه الرابطة في ظروف خاصة ، أعني أنه يوافق على الطلاق ، على أن يكون ذلك في أضيق الحدود ، وفي الحالات التي يحددها القانون : « وعلى كل حال فإن المشرِّعين لا بدّ أن يجعلوه أمراً صعباً بقدر الامكان ، وأن يتمسكوا بحق النظام الأخلاقي ضد النزوة والهوى . . » وما يبرر الطلاق هو أن الزواج يدخل ضمن عناصر تكوينه عنصر الوجدان ، وهو عنصر ضعيف متقلب ، وهذا معنى قول السيد المسيح « . . من أجل قساوة قلوبكم إذن لكم أن تطلقوا نساءكم . . » (متى ١٩ : ٨) .

(ب) ـ **اللحظة الثانية** من اللحظات الثلاث التي تتكّون منها الأسرة هي **مُلكية هذه الأسرة** أو دخلها ، فكما أن الشخص الفرد في دائرة الحق المجرد كان يمارس حريته في صورة خارجية هي المُلكية ، فكذلك الأسرة إذا نظرنا إليها على أنها شخص واحد فلا بدّ أن يكون لها مُلكية هي ملكية الأسرة . ولأن الأسرة هي شخص واحد فإن هذه الملكية سوف تكون ملكية مشتركة للأسرة .

وإذا كان الزواج في ماهيته جوّاني ـ فإن ملكية الأسرة هي أساساً صورة خارجية : « فالأسرة بوصفها شخصاً واحداً لا بدّ أن يكون لها وجود خارجي حقيقي في الملكية . . »[١١٣] . لكن من أين تأتي هذه الملكية ؟ إن الأسرة يمثلها

---

(١١١) يرى هيجل أن الزواج عن طريق الوساطة المتبصرة خير من الزواج عن طريق أسهم كيوبيد الطائشة . . ! راجع ميور «فلسفة هيجل» حاشية ص ١٧١ .

(١١٢) هيجل «فلسفة الحق» ملحق للفقرة رقم ١٦٣ (نوكس ص ٢٦٢) .

(١١٣) هيجل «فلسفة الحق» فقرة ١٦٩ (نوكس ص ١١٦).

الزوج فهو على رأسها أو هو رب هذه الأسرة ، ولذا فهو له امتياز وله حق الأشراف على الأسرة ، ومن هنا فهو يسعى في الخارج للحصول على مطالبها واحتياجاتها وما يكفل لها الحياة . لكن دخل الاسرة لا يملكه واحد بعينه ، وإنما هو ملكية مشتركة بين أعضاء الاسرة . ومن هنا جاء حق الابناء في التربية والتعليم ، وهكذا وصلنا إلى العنصر الثالث والأخير من عناصر تكوين الأسرة .

(جـ) **تربية الأطفال وتفكك الأسرة** : « علاقة الحب بين الزوج والزوجة ليست في ذاتها علاقة موضوعية . لأنه حتى إذا ما كان وجدانهم وحدة جوهرية ، فإن هذه الوحدة ليست موضوعية حتى الآن . ومثل هذه الموضوعية يحصل عليها الآباء لأول مرة في أطفالهم الذين يرون فيهم تموضعاً كاملاً لاتحادهم ؛ ففي الطفل تحب الأم والده ، كما يحب الأب زوجته في طفله . وفي حين أن وحدتها كانت في حالة الملكية موجودة في شيء خارجي فإنه في حالة اطفالهم توجد هذه الوحدة في كيان زوجي واحد يحب فيه ويحبون . . »(١١٤) . فالزوج والزوجة يحب كل منهما الآخر في أطفالهما الذين لهم نصيب في دخل الأسرة ، كما أن لهم الحق في أن يتعلموا ، وهذا الحق هو وجه واحد يقابله وجه آخر لنفس العملة وهو واجبهم في أن يطيعوا آباءهم(١١٥) . وللآباء الحق في معاقبة ابنائهم ، لكن العقوبة هنا لا تهدف إلى تحقيق العدالة بما هي كذلك ، لكن الغاية هنا أكثر ذاتية وأكثر أخلاقية في طابعها فهي تستهدف الارتفاع بوعيهم وإرادتهم إلى الكلي . ومن هنا « فإن تربية الطفل لها هدف سلبي هو الارتفاع بالطفل من مستوى الغريزة أو المستوى الطبيعي ــ وهو مستوى يوجه فيه الأطفال في البداية ــ إلى مستوى الوجود القائم بذاته أعني الوجود المستقل والشخصية الحرة ، وهو المستوى الذي يكون لديهم فيه القدرة على أن يتركوا الوحدة الطبيعية للأسرة . . »(١١٦) . وهكذا يتفرّق الأطفال ليصبحوا أشخاصاً مستقلين وبالتالي يكوّنوا أسرة جديدة .

---

(١١٤) المرجع نفسه، ملحق للفقرة ١٧٣ (نوكس ص ٢٦٤) .

(١١٥) ميور: «فلسفة هيجل» ص ١٧١ ــ ١٧٢ .

(١١٦) هيجل : «فلسفة الحق» ١٧٧ (نوكس ص ١١٨) .

٢ ــ المجتمع المدني :

تعتمد فكرة المجتمع المدني - منطقياً ــ على تفكك الأسرة ، وتفكك الأسرة يعتمد على ما يأتي : إن تعلم الأطفال يعني الوصول بهم إلى مستوى الشخصية الحرة المستقلة ، وهكذا يشعرون بأنفسهم بوصفهم أشخاصاً أمام القانون ، وبأنهم قادرون على أن تكون لهم ملكية خاصة بهم ، وأن يؤسسوا أسرة جديدة يصبح فيها الأبناء رؤساء لهذه الأسرة ، وتصبح البنات زوجات فيها ، وتتوارى الأسر القديمة لتصبح الأساس والمصدر لهذه الأسرة الجديدة . . . وهكذا يظهر عدد كبير من الاشخاص المستقلين الذين يرتبطون ارتباطاً خارجياً بوصفهم ذرات اجتماعية مستقلة . صحيح أنهم داخل الأسرة لا يكونوا أنفسهم غايات في ذاتها بل تكون الأسرة غايتهم - فهي غاية أعلى من الفرد - لكنهم الآن أصبحوا شخصيات فردية ، كل شخص منهم مستقل أعني غاية في ذاته ، ولا يعترف بغاية أخرى غير نفسه فقط على أنه غاية ، وأن يعامل جميع الأشخاص الأخرين على أنهم وسائل لغايته ، وبهذا الشكل يصبح كل واحد معتمداً تماما على الآخرين جميعاً، لأنه بدونهم - بوصفهم وسائل لتحقيق غايته - لن يستطيع بلوغ هذه الغاية . ومن ثم ينشأ اعتماد متبادل مطلق بينهم ، فكل منهم يستخدم الأخرين جميعاً كوسائل لاشباع مطالبه وحاجاته ، وهذا الوضع ، أعني اعتماد الأشخاص المستقلين كل منهم على الأخر ــ هو جوهر ما يسميه هيجل بالمجتمع المدني .

لقد كان الفرد عضواً في الأسرة ، وكانت غايته كلية فهو لم يكن يكافح من أجل نفسه ولا من أجل مصلحته الشخصية ، لكنه يكافح بالضرورة من أجل الغاية الكلية ، أعني من أجل الأسرة . ولكنه الآن - في المجتمع المدني - يرتد إلى ذرّة اجتماعية وينظر إلى نفسه على أنه غاية فحسب وهكذا تختفي الكلية لتحل محلها الجزئية أعني الجري وراء غايات الفرد الشخصية ومصالحه الذاتية . بيد أن كلية الأسرة هي بالضبط العنصر الأخلاقي أو العقلي ومن ثمّ يبدو المجتمع المدني وقد فقد عنصره الأخلاقي ؛ لكنا لو سرنا قليلا لوجدنا أن العنصر العقلي موجود بطريقة مستترة ، وهو يبدأ في الظهور وتظهر معه العناصر الأخلاقية التي توجد في الدولة بوصفها التخلي النهائي للفكرة الأخلاقية ، فالمجتمع المدني هو مجرد تجريد

فحسب أو هو لحظة من جانب واحد تُلغى في الدولة[117] .

المبدأ الأساسي ــ إذنْ ــ في المجتمع المدني هو الفرد الجزئي ، أعني أن علينا أن ننظر إلى هذا المجتمع بوصفه مكوناً من أعضاء كل منهم يتخذ نظرة ذاتية تجاه الأشياء ويعمل أساساً من أجل غاياته الخاصة . لكن ينبغي ألاّ يظن ظان أن المجتمع المدني يمثل عماء مطلقاً بل علينا أن نلاحظ أنه هو نفسه مجتمع أعني أنه يتسم بسمات القانون والنظام : فالجزئي هو نفسه كلي ، والمصلحة الذاتية للفرد هي نفسها مبدأ مشترك يصهر الناس جميعاً في بوتقة واحدة ، ومعنى ذلك أن الجزئية الخالصة ، واللامبالاة المطلقة ، والحياد الكامل ، في الحياة المشتركة هي أمور مستحيلة بالنسبة للموجود العاقل ، فالناس لكي يحصلوا على أهدافهم الخاصة عليهم أن يضعوا في اعتبارهم أهداف الآخرين وأفعالهم[118] .

واللحظات التي يتكون منها المجتمع المدني ثلاث هي : (أ) نسق الحاجات (ب) تنظيم العدالة (جـ) الشرطة والنقابة .

(أ) إذا كانت الحياة الاجتماعية مغروسة في الطبيعة فإن عناصر المجتمع المدني تتطور من الدوافع والحاجات الموجودة في الحياة الحيوانية ، غير أن المجتمع المدني ــ مهما كان فجّا يجعل هذه الحاجات تتسع وتمتد : فهناك الحاجة إلى المأكل والملابس والمسكن . . الخ ، لكن الناس ــ عن طريق الفكر ــ يخلقون غايات جديدة ويكافحون من أجل غايات أخرى غير الاشباع المباشر للغرائز الأولية ، وليس هناك حد للحاجات البشرية ، فكلما تحقق اشباع حاجة من الحاجات ظهرت حاجة أخرى . . وهكذا . ويؤدّي ذلك أولاً إلى الاعتماد المتبادل بين الناس ، فأنا أعتمد على غيري في اشباع حاجاتي ، كما أن غيري يعتمد عليّ في اشباع حاجاته ، كما يؤدّي ثانياً إلى تقسيم العمل بين الناس . والعمل بصفة عامة لحظة أساسية في اشباع الحاجات البشرية ، ذلك لأن موضوعات الطبيعة قلّما توجد في ظروف وأوضاع تمكننا من اشباع حاجاتنا بشكل مباشر ، بل لا بدّ أن تتشكل عن طريق فاعلية الانسان . والعمل هو جعل الطبيعة روحية ، أو قلْ إنه

---

(117) W.T. Stace: The Philosophy of Hegel (588).

(118) H.A. Reyburn: op. cit.. 215.

صبّ الغرض في مادة بلا روح ، وتكيف هذه المادة مع الحاجات العقليـة . والعمل المستمر الذي يقوم به الأفراد في المجتمع يؤدّي في النهاية إلى الثروة التي هي نتاج اجتماعي ، وهي لهذا يمكن أن تُعتبر ملكاً للمجتمع ككل وتفصيل ذلك ــ على كل حال ــ يدخل في دائرة علم الاقتصاد لا في الفلسفة السياسية .

ووجود حاجات في المجتمع لا بدّ أن يؤدّي بالضرورة إلى ظهور طبقات أو فئات اجتماعية تعمل على انتاج الوسائل الضرورية لاشباع هذه الحاجـات . ويفرّق هيجل بين المدينة والريف وعلى أساس هذه التفرقـة يشير إلى ثـلاث طبقات : **الأولى** : هي طبقة الزراع أو الفلاحين الذين يرتبطون ارتباطاً مباشراً وهم لهذا يعيشون عيشة بسيطة ويتقبّلون ما تجود به الطبيعة ، ويغلب عليهم التعاون والثقة والاتحاد . أمّا **الطبقة الثانية** فهي طبقة التجار والصنّاع الذين يعيشون في المدينة ــ في الأعم الأغلب ــ وفي مقابل بساطة الريف نجد في المدينة الحيل والألاعيب واعمال الذكاء البشري ، وفي مقابل الاعتماد على الطبيعة تجد الحياة هنا صناعية . وهناك **طبقة ثالثة** يرى هيجل أنها طبقة كلية لأنها تنشد أساساً تحقيق المصالح الكلية للمجتمع فهم يخدمون المجتمع ككل وهم لا ينتجون سلعاً لكنهم يهتمون بالتنظيم والادارة ، ولهذا فإنه يجب اعفاء هذه الطبقة ــ فيما يرى هيجل ــ من العمل البشري لاشباع حاجاتها . غير أنه لمن الخطأ « أن يُترك تقسيم الأفراد إلى طبقات إلى الطبقة الحاكمة كما هي الحال في جمهورية أفلاطون أو إلى مصادفات المولد كما هي الحال في نظام الطبقات المغلقة في الهند Castes »(١١٩) .

(ب) واللحظة الثانية التي يتكوّن منها المجتمع المدني هي تنظيم العدالة، وهي لحظة تنشأ خلال الاعتماد المتبادل بين الأفراد لاشباع حاجاتهم ، وهو اعتماد يحتاج إلى تنظيم يتخذ شكل القوانين . إننا نستطيع أن نرتدّ بالقانون ــ أصلاً ــ إلى الغريزة . فلا شك أن القانون ينشأ من الغريزة ، لأن الغرائز هي تنظيمات بدائية للحياة الحيوانية ويمكن أن نقول إن العرف والتقاليد تمثل مرحلة أعلى من هذه التنظيمات طالما أنها تتضمن الوعي والمعرفة ولكن العرف والتقاليد آلية وذاتية وجزئية من ناحية أخرى ، أمّا القانون فهو عام ، وإنْ كان ذلك لا يمنعنا من

(١١٩) Hegel: The Philosophy of Right, p. 133.

القول بأن الأصل التاريخي للقوانين القديمة إنما يوجد في العادات والتقاليد والعرف وما إلى ذلك : « الفرق بين العرف والقانون ، هو أن العرف يُدرك بطريقة ذاتية وعارضة ، وبالتالي فهو أقل من القانون من حيث التحديد والعلانية ، كما أن كلية الفكر وشموله في حالة العرف أقل وضوحاً منها في حالة القانون . . »(١٢٠) . ومن المهم عند هيجل أن تُذاع القوانين وأن يعرفها الناس جميعاً ، فكما أن الحق لا يكون صحيحاً في ذاته إذا لم يتحول إلى قانون ، فكذلك القانون لا يمكن أن يكون صحيحاً في ذاته ما لم يكن قاعدة واعية للناس بصفة عامة(١٢١) .

(جـ) والقسم الثالث والأخير من المجتمع المدني هو (الشرطة والنقابة) . ويمكن أن ننظر إلى هذا القسم ــ كما هي الحال عادة في سير الجدل ــ على أنه تطوير للقسمين السابقين : فنسق الحاجات واشباعها قد أدّى إلى ظهور القوانين ، وهذه القوانين تحتاج إلى مَنْ يطبقها خاصة وأن الفرد الذي يسعى إلى اشباع حاجاته إنما يفعل ذلك في عالم المصادفات والعَرَضية ، ومن هنا كانت وظيفة الشرطة حماية الفرد وحماية ممتلكاته ضد عوامل الصدفة والاتفاق ، وطالما أن الفرد يسعى إلى إشباع حاجاته ومصالحه الخاصة ، فإن من حق الأفراد الذين تتشابه مصالحهم أن يكونوا رابطة واحدة تمثل تعاونهم من أجل اشباع حاجاتهم كما هي الحال في النقابات والغرف التجارية وغيرهما من المنظمات التعاونية الأخرى .

من خلال هذه المؤسسات والتنظيمات الاجتماعية يعمل المجتمع المدني . لقد بدأنا بنظام الحاجات : كثرة من الأفراد يسعى كل منهم وراء اشباع غاياته الخاصة ، من خلال تفاعلهم وتأثيرهم وتأثرهم بعضهم ببعض بدأ المجتمع يتكامل ، وأصبح الانتاج والتوزيع عمليات اجتماعية ، ثم كان تموضع القانون عن طريق نشره وذيوعه ، وكلية القانون تصبح عينية أولاً عن طريق التطبيق المباشر لمبادىء الحق على الأفراد عن طريق البوليس وثانياً عن طريق تنظيم النقابات داخل المجتمع(١٢٢) .

---

(١٢٠) Hegel: Ibid, p. 135.

(١٢١) H. Reyburn: op. cit., p. 221.

(١٢٢) H. Reyburn: op. cit., p. 225.

٣ ــ الدولة :

الدولة هي مركّب الأسرة والمجتمع المدني وهي تمامهما ، ومعها تصل الفكرة الأخلاقية إلى تحققها الفعلي : « فالدولة هي التحقق الفعلي للفكرة الأخلاقية ، إنها العقل الأخلاقي بوصفه ارادة جوهرية تظهر وتتجلّى أمام ذاتها ، وتعرف نفسها ، وتعقل ذاتها . . »(١٢٣) . وإذا كانت الأسرة قد أبرزت عنصراً من عناصر الفكرة هو الكلية ، كما أبرز المجتمع المدني عنصراً آخر هو الجزئية ، فإن الدولة تبرز العنصر الثالث وهو عنصر الفردية ، وهو مركّب الكلية والجزئية ، فالدولة فرد حقيقي ، إنها شخص أو كائن حي يميز نفسه بنفسه بطريقة تجعل حياة الكل تظهر في جميع الأجزاء ، وذلك يعني أن الحياة الحقيقية للأجزاء ــ وهم الأفراد ــ إنما توجد وتتحد مع حياة الكل وهو الدولة . والدولة ــ من ثمّ ــ ليست إلاّ الفرد نفسه وقد تموضع عن طريق حذف السمات العارضة الزائلة والتركيز على ما هو كلي فيه . والفرد كلي ضمناً ، فالكلية هي جوهره ، والدولة هي الكلي الموجود بالفعل ، وبالتالي فهي الفرد وقد تحقق بالفعل أو قد تموضع . وعلى ذلك فسوف تبدو علاقة الدولة بالفرد علاقة مزدوجة : فالفرد سوف يشعر أن الدولة شيء خارجي عنه ، شيء يحده ، وقد يجبره ويلزمه بأفعال معينة ، ذلك لأن الدولة لا بدّ أن تعلو على جميع المصالح الذاتية والمنافع الخاصة ، ولا بدّ أن يكون لها القدرة على اعادة تشكيل العوامل الموجودة بداخلها مهما بدت هذه العوامل قوية . فأي عضو من أعضاء هذه الدولة قد يلجأ إليها لحمايته والدفاع عنه ضد عضو آخر : إنها الحكم الأعلى ، ولهذا فهي لها الحق الأعلى . والفرد من ناحية أخرى : لا بدّ أن يعرف أن الدولة ليست قوة غريبة عنه لكنها التعبير والتحقق للمبدأ العقلي الذي يمثله ، وفيها وحدها يحقق الفرد فرديته . إن ما تعارضه الدولة وما قد تلجأ إلى قهره هو أهواء الفرد ونزواته ، أمّا ارادته الحقيقية الأصيلة فهي تصل إلى تحررها الكامل في الدولة ، إذ فيها ـ وفي التنظيمات الأخرى التي تحتويها ـ يصبح الفرد كلياً ، وتحصل أغراضه وغاياته على مضمونها ومغزاها الحقيقي من العالم الاجتماعي بحيث تصبح هذه الغايات نفسها غايات اجتماعية ، وبالتالي فهو يستطع بلوغ هذه الغايات وتحقيقها تحقيقاً كاملا ، أعني

---

(١٢٣) Hegel: The Philosophy of Right, (257) Knox, p. 155.

أنه يستطيع تحقيق نفسه لو أنه وضع في اعتباره المبادىء الكلية للمجتمع الذي يعيش فيه ، ولو أنه أدرك أن أي فعل لا اجتماعي ـ أي يعارض المبادىء الكلية للمجتمع ـ هو فعل يعارض جوهر الفرد نفسه ، وهو موجه أساساً ضد هذا الفرد(١٢٤) .

ورتع معالجة هيجل للدولة في ثلاثة أقسام: **أولاً**: البناء الداخلي للدولة أو ما يسميه بالدستور، **ثانياً**: علاقة الدولة، بوصفها دولة جزئية، بغيرها من الدول وهو ما يسميه بالقانون الدولي، **ثالثاً**: تطور العقل في العالم، وهو التطور الذي تصبح فيه كل دولة جزئية مجرد مرحلة وهو ما يسميه هيجل بالتاريخ الكلي.

أولاً: التنظيم السياسي. النسيج الداخلي للدولة ـ أو ما يسميه دستورها ـ ينقسم ثلاثة أقسام تقابل الأقسام الثلاثة للفكرة الشاملة، فالدولة كما قلنا هي العقل وقد تحقق بالفعل، أو هي الفكرة الشاملة مع تحققها العقلي وهي لهذا تسير متفقة مع عناصر الفكرة الثلاثة: الكلي، والجزئي، والفردي. والجانب الكلي في الدولة هو وظيفتها كمنبع ومصدر للقوانين، وهذا الجانب يقدم لنا السلطة التشريعية، أمّا الجانب الجزئي فهو يوجد في تطبيق القوانين على حالات جزئية خاصة، وهذا يعطينا السلطة التنفيذية (ويرى هيجل أنها تتضمن القضاء أيضاً.). أمّا لحظة الفردية فهي إنما توجد في الشخص الحاكم أو الملك. ويُقال أحياناً إنه ينبغي أن تكون كل سلطة من هذه السلطات مستقلة عن الأخرى بحيث تكون كل منها ضابطاً أو مراجعاً للسلطتين الأخريين. وهو ما يُسمى عادة بفصل السلطات. وهذا الفصل يُنظر إليه على أنه ضمان للحرية. غير أن هيجل يرفض هذه النظرة، ويرى أن علينا أن ننظر إلى هذه الأقسام كوحدة واحدة، وعلى أن لكل منها سلطة الكل بداخلها، فكل منها متحدة مع سلطة الكل: فالسلطة التشريعية تسنّ القوانين من أجل الدولة ككل، وباسم الدولة ككل ـ وقلْ مثل ذلك في السلطتين الأخريين، فهذه السلطات لا تعمل كل منها من أجل ذاتها بل من أجل الكل(١٢٥). ومثلها مثل الحياة في الكائن الحي، فالحياة موجودة في كل خلية، وهناك حياة واحدة فقط موجودة في جميع الخلايا، وإذا انفصلت أية خلية عن هذه الحياة ماتت على الفور(١٢٦).

---

(١٢٤) H. Reyburn: The Ethical Theory of Hegel, p. 233.

(١٢٥) هيجل «فلسفة الحق» ملحق للفقرة رقم ٢٧٦ (نوكس ص ٢٨٧).

(١٢٦) نفس المرجع السابق.

وعلينا الآن أن نقول كلمة موجزة عن كل سلطة من هذه السلطات الثلاث:

(أ) السلطة التشريعية:

السلطة التشريعية هي لحظة الكلية في الفكرة، ذلك لأن سن القوانين يعني سن مبادىء عامة أو كلية للدولة ولا تعني حالة هذا الفرد أو ذاك، والقوانين موجودة بالفعل، ووظيفة السلطة التشريعية تطوير هذه القوانين الموجودة وجعلها مناسبة بحيث تلبي المطالب الجديدة التي تظهر في الدولة: «السلطة التشريعية تختص بما يلي: (أ) القوانين بما هي كذلك من حيث ما تتطلبه من تعيينات جديدة، وما تحتاج إليه من اتساع (ب) مضمون شؤون الحياة للدولة بأسرها..»[١٢٧].

(ب) السلطة التنفيذية:

إذا كانت السلطة التشريعية تختص بسن القوانين بصفة عامة وهي لهذا تمثل لحظة الكلية، فإن السلطة التنفيذية تختص بتطبيق هذه القوانين على حالات جزئية خاصة، وهي لهذا تقابل لحظة الجزئية، لأن مهمتها ادراج الجزئي تحت الكلي، وهي تعمل في تعاون وثيق مع السلطة التشريعية، والمناصب والوظائف ـ سواء في هذه السلطة أو تلك ـ ينبغي أن تكون متاحة لأي مواطن قادر على شغلها[١٢٨].

(ج) الملك[١٢٩]:

اللحظة الثالثة ـ هي لحظة الفردية ويمثلها الملك الحاكم؛ ولا شك أن تصور الملك الحاكم بوصفه لحظة فردية تجمع في جوفها اللحظتين السابقتين ـ تصور يصعب على الفهم إدراكه ذلك لأن الملك هو وحدة السلطتين التشريعية والتنفيذية فهو بوصفه ممثلاً للحظة الكلية يقدم تصديقاً عاماً. أو هو يعتمد اعتماداً مطلقاً القوانين على اعتبار أنها تنبع منه. وهو بوصفه ممثلاً للحظة الجزئية المصدر المطلق للأعمال التنفيذية إذْ فيه تتمثل اللحظة الأخيرة في اصدار القرار، والارادة

---

(١٢٧) المرجع نفسه، فقرة رقم ٢٩٨ (نوكس ص ١٩٣).

(١٢٨) ميور: فلسفة هيجل ص ١٧٤.

(١٢٩) حين يتحدث هيجل عن هذه السلطات الثلاث نراه يعكس هذا الترتيب الذي ذكرناه بحيث يتحدث أولاً عن سلطة الملك ـ أو العرش على حد تعبيره ـ ثم عن السلطة التنفيذية وأخيراً عن السلطة التشريعية. ويرى «ستيس» أن البداية بالحديث عن الملك أولاً عادة قديمة، فيما يبدو، لاظهار الاحترام لشخصية الملك! راجع «فلسفة هيجل» فقرة ٦١٧.

الأخيرة التي تضفي على أعمال وزرائه المشروعية ومن هنا فإن وظيفة الملك تتضمن عناصر الفكرة الثلاثة.

لكن ينبغي ألّا يُفهم من ذلك أن هيجل يعطي للملك سلطة مطلقة أو أنه يؤيد الحاكم المستبد فلو صحّ وكان الحاكم يحكم على هواه ويفعل ما يشاء، أعني يسير وفقاً لأفعال تعسفية: يشرِّع ويقرر كما يريد ــ لو صحّ ذلك فإن هذه الأفعال سوف تتناقض مع سير الفكرة وما تحتويه من عناصر: تلك العناصر التي تمثلها السلطة التشريعية من ناحية والسلطة التنفيذية من ناحية أخرى، فلو كان الملك يمثل اللحظة الأخيرة أو القمة التي تصل إليها الدولة: «فإن ذلك لا يعني أن الملك الحاكم يفعل ما يشاء وفقاً لنزواته، وإنما هو مقيد بالقرارات العينية لمستشاريه، وحين يقوم الدستور ويستقر، فلن يكون للملك في الغالب من عمل سوى التوقيع باسمه، لكن اسمه مهم فهو الكلمة الأخيرة التي لا نستطيع تجاوزها»[١٣٠]. فإذا كان هيجل يفضل النظام الملكي على غيره من أنظمة الحكم، فإن ذلك لا يعني أنه يؤيد الملكية المستبدة أو الملك الطاغية، لكنه يدعو إلى الملكية الدستورية أو الملكية البرلمانية التي تحقق التوازن والانسجام بين الدولة والفرد، وأعظم مثل لذلك ــ في رأي هيجل ــ هو الدستور الانجليزي[١٣١]. وفضلاً عن ذلك فإنه: «كان يحب النظام الملكي لأنه كان يتوقع منه أموراً عظيمة..»[١٣٢].

ثانياً: **القانون الدولي**: علاقة الدول بعضها ببعض هو الذي يؤلف ما يسميه **هيجل** بالقانون بالدولي. لكنه ينظر إليه نظرة خاصة يمكن ايجازها فيما يلي: كل دولة مستقلة وذات سيادة، وليس ثمّة سلطة على ظهر الأرض أعلى منها، ومن هنا فإن علاقة الدولة بغيرها من الدول لا تشبه علاقة الأفراد بعضهم ببعض داخل الدولة؛ ذلك لأن الدولة يوجد فيها قانون قائم ومحاكم ترغم الأفراد على اتباع الصالح العام وتحد من الأهواء الفردية، ولا يوجد مثل هذا القانون، ولا مثل هذه المحاكم لارغام الدول على تنفيذ الاتفاقيات والمعاهدات التي تعقد بينها. ولهذا كانت الاتفاقيات والمعاهدات الدولية تقوم فقط على ارادة الحاكم؛ وهي ارادة فردية، ولهذا كانت الدول المتحالفة تشبه على أحسن الفروض الأطراف

(١٣٠) Hegel: The Philosophy of Right, (274), Knox, p. 288.

(١٣١) A. Weber: History of Philosophy, p. 521.

(١٣٢) H. Reyburn: op. cit., p. 252.

المتعاقدة. ومن ثمّ فإن أي تحالف سوف يكون عَرَضياً يستطيع أي طرف أن يتنصل منه. ولقد تطلع كانط إلى اقامة تحالف بين الدول يحلّ المنازعات التي تقوم بينها، ولكن هيجل يرى أن هذه الفكرة مجرد حلم لأنها تتجاهل أن كل دولة مستقلة ذات سيادة وأنه ليس ثمّة سلطة تعلو هذه الدول(١٣٣).

فكيف يمكن إذنْ أن تُحَلّ المنازعات التي تقوم بين الدول؟ تُحَلّ في نهاية المطاف عن طريق الحرب. والحرب قد تتغير أشكالها وأساليبها مع تقدم الفنون العسكرية، لكنها سوف تستمر بصور ربما تكون أكثر اعتدالاً كوسيلة من الوسائل الضرورية اللازمة للتقدم السياسي، ويستطيع عصرنا أن يفاخر بأنه يرى الحرب في ضوئها الحقيقي، فلم يعد ينظر إليها على أنها اشباع لهوى السلطان ونزواته بل على أنها لازمة ولا مندوحة عنها لتطور الفكرة. والحرب الصحيحة هي الحرب من أجل الأفكار، الحرب في خدمة العقل فالمعركة لا بدّ أن تكون من أجل المبدأ. والدولة المنتصرة هي أكثر حقيقة وأكثر صدقاً ـ وهي في كلمة واحدة أفضل من الدولة المنهزمة، فواقعة انتصارها نفسها تبرهن على ذلك: إن انتصارها ادانة للمبدأ الذي تمثله الدولة المنهزمة(١٣٤).

غير أن الحرب ينبغي أن توجّه ضد الدولة لا ضد أشخاص بعينهم، أو ضد ممتلكات الأفراد أو أسرهم، أو ما شابه ذلك. ويرى هيجل أن هناك ضرورة عقلية تكمن خلف اكتشاف البارود، ذلك لأن هذا الاكتشاف قد ساعد على جعل الحرب انسانية بأن قلل من معارك المواجهة المباشرة بين الأفراد التي وجدت من قبل في معارك المبارزة بالسيف؛ ومن هنا فإن الجندي الذي يشدّ زناد بندقيته فينطلق منها الرصاص فيصيب الأعداء لا يهدف إلاّ قتل الدولة العدوة، أمّا أفراد هذه الدولة فهو لا يعرفهم، وربما لو عرفهم لم يكن ليكرههم(١٣٥).

ثالثاً: التاريخ الكلي أو تاريخ العالم: إذا كان القانون الدولي يقوم على العَرَضية والاتفاق فإن ذلك يعني في الحال وجود نقص وقصور في علاقة الدول بعضها ببعض. والحق أن كل دولة تمثل وجهاً جزئياً من الفكرة الشاملة أو من

---

(١٣٣) H. Reyburn: op. cit., p. 255.

(١٣٤) A. Weber: History of Philosophy, p. 520.

(١٣٥) G. R. Mure: The Philosophy of Hegel, p. 175, (Footnote 1).
وقارن أيضاً الترجمة الانجليزية لفلسفة التاريخ، ص ٤١٩.

العقل الكلي الذي يفضّ نفسه في أوجه مختلفة في الزمان وتعاقب هذه الأوجه هو الذي يكوّن ما يُسمى بالتاريخ الكلي أو تاريخ العالم، وهذا التاريخ لا تحكمه الصدفة أو القدر الأعمى وإنما يحكمه العقل الخالد، وعلى ذلك فالتاريخ ليس خليطاً أعمى من المصادفات ولكنه تطور عاقل، وإذا كانت كل دولة تمثل صورة متناهية للعقل، فإن أعمال الدول ومصيرها في علاقاتها بعضها ببعض هو جدل التناهي لهذه العقول، ومنه ينبثق العقل الكلي، عقل العالم متحرراً من جميع القيود، وهو يشكّل ذاته، ويمارس حقه، ــ وهو أعلى الحقوق ــ فوق هذه العقول المتناهية في تاريخ العالم الذي هو محكمة العالم[١٣٦]. وهذا العقل الكلي يتجسّد في كل حقبة من التاريخ في شعب معين فيتقدم بقية الشعوب ويسير في مقدمة ركب الحضارة. وهو الذي اختار في حقب مختلفة: المصريين، والأشوريين، والاغريق والرومان، والفرنسيين. الخ، وهي شعوب تتجمع في معبد التاريخ حول الروح اللامتناهي كما تلتف الملائكة حول العرش!..[١٣٧].

خاتمة:

حاولنا في هذه الدراسة أن نعرض الخطوط الأساسية لكتاب **هيجل فلسفة الحق** دون أن ندخل في مناقشات فرعية كثيرة؛ غير أن هذا الكتاب تعرّض لهجوم عنيف منذ صدوره حتى الآن ــ كما سبق أن ذكرنا في فاتحة هذه الدراسة ــ لا سيما نظرية هيجل في الدولة. وعلى الرغم من أن هذه الدراسة قد لا تكون مجالا مناسباً لعرض جميع الاتهامات التي وجهت إلى **هيجل** ومناقشتها، فإننا نودّ أن نعرض لاتهامين رئيسيين وجّها إلى نظرية **هيجل** السياسية بصفة عامة ونظريته في الدولة بصفة خاصة:

١ ــ أول هذين الاتهامين هو ما يُقال أحياناً من أن هيجل في نظريته في الدولة انتهى إلى إخضاع الفرد تماماً للدولة بحيث تلاشت حقوقه وضاعت حريته حين امتصه هذا «التنين» الضخم الذي يُسمى بالدولة «فطالما أنها هي نفسها مصدر العناصر المشتركة لارادات الأفراد الجزئية التي تشملها وتتخطاها، فإنه ينتج من ذلك أن الفرد لا يكون حراً إلّا في اطاعة الدولة وانجازه لواجباته وإرادته لمنفعتها.»[١٣٨]. فالدولة قد امتصّت الفرد تماماً عَلى نحو ما يقول جود وذلك

(١٣٦) Hegel: The Philosophy of Right, (346), Knox p. 215 - 216.

(١٣٧) A. Weber: History of Philosophy, p. 521.

(١٣٨) C. E. M. Joad: Guide to the Philosophy and Politics, p. 594.

يعني بعبارة أخرى «أن هيجل كان لديه ميل قوي نحو الفكرة السياسية القديمة التي تخضع الفرد خضوعاً تاماً ــ كما تخضع حق الذاتية ــ لارادة الدولة»[١٣٩]. وانساق كثير من الباحثين في هذا التيار فذهبوا إلى أن هيجل يدعو إلى «عبادة الدولة» وأنه الأب الشرعي للنازية والفاشستية وأنه الحلقة المفقودة ــ كما يقول كارل بوبر ــ بين أفلاطون وبين أصحاب النزعات الاستبدادية أو السلطة الجامعة Totalitarianism التي ظهرت في نهاية القرن التاسع عشر.

غير أن هذا الاتهام يغفل حقيقة هامة ــ من الناحية المنطقية البحتة ــ وهي أن الدولة مركب الكلية والجزئية، وبالتالي فلو أنها ألغت حقوق الفرد وحريته، لكان معنى ذلك أنها تلغي عنصراً رئيسياً من عناصر تكوينها وهو عنصر الجزئية، وتلك هي الغلطة التي وقعت فيها الدول القديمة بصفة عامة ــ وهو خطأ انعكس في جمهورية أفلاطون التي يحمل عليها هيجل حملة شديدة لأنها ركّزت على عنصر الكلية وأهملت العنصر الجزئي فكانت بذلك كلية مجردة: «ولقد كان هذا النقص هو المسؤول عن سوء فهم الحقيقة الجوهرية العميقة لدولة أفلاطون، وهو كذلك المسؤول عن النظرة المألوفة إليها بوصفها حلمًا من أحلام الفكر المجرد أو كما يُقال عادة «مجرد مثل أعلى». إن مبدأ الشخصية المستقلة اللامتناهية للفرد، مبدأ الحرية الذاتية، أنكره أفلاطون في الصورة الجوهرية الخالصة التي قدمها عن تحقق العقل..»[١٤٠] وفضلاً عن ذلك فإن هيجل كثيراً ما يتحدث عن «حقوق الفرد التي لا يمكن سلبها» ويدين بلا تحفظ العبودية، والرق، والحرمان من الملكية الخاصه، ومنع استخدامها والانتفاع بها وما شابه ذلك. واغتراب العقل، والحياة والأخلاق، والدين، هي كلها ممثلة في الخرافات وفي الاذعان للآخرين من ذوي السلطان الذين يحددون لي الأعمال التي ينبغي عليّ أن أقوم بها (فقرة ٦٦). ولست أدري كيف يمكن أن يكون نصيراً للعبودية ذلك الذي يقول إن «للعبد الحرية المطلقة في تحرير نفسه»[١٤١]. وكيف يمكن أن يوصف هيجل بأنه «سلب اراده الفرد» وجعله رقمًا في الدولة في الوقت الذي يوحّد فيه هيجل بين الحرية والارادة ويجعلهما معاً أساس الذات وماهيتها؟ يقول: «أنا أعتقد أن الحرية هي

---

(١٣٩) من كتاب Schwegler تاريخ الفلسفة ص ٣٤٠ (اقتبسه ستيس في كتابه فلسفة هيجل فقرة ٦١٥).

(١٤٠) Hegel: The Philosophy of Right, (185) Z. Knox, p. 124.

(١٤١) W. Kaufmann: From Shakespeare to Existentialism, p. 110—111.

بالضبط الطابع الأساسي للارادة مثلها مثل الثقل للأجسام. . . فالكيان الحر هو الارادة والارادة بدون حرية كلمة جوفاء، بينما لا تكون الحرية واقعية إلّا بوصفها إرادة، أعني بوصفها ذاتاً. . »[١٤٢].

أضفْ إلى ذلك كله أن هناك حقيقة هامة علينا أن نتذكرها باستمرار وهي أن الدولة وإنْ كانت غاية عليا فإنها ليست نهاية المطاف «إذْ بالغاً ما بلغ كمال الصرح الأخلاقي الذي نسميه بالدولة فهو ليس الغاية القصوى التي يتجه إليها تطور الفكرة الشاملة (أو العقل). والحياة السياسية رغم امتلائها بالعاطفة والعقل فأنها ليست قمة النشاط الروحي، وذلك لأن الحرية هي ماهية العقل والاستقلال حياته. والدولة مهما بلغ كمالها فهي ليست إلّا قوة خارجية، نوع من السجن، وفي هذا السجن يُحرم اللامتناهي من ماهيته: فلا يمكن للعقل أن يخضع خضوعاً غير مشروط إلّا لنفسه: للعقل فقط، ولا شيء مما يوجد في الحياة السياسية يحقق الهدف الأقصى الذي يبحث عنه وهو لهذا يتجاوز هذه الحياة إلى مجالاته الحرة: إلى الفن والدين والفلسفة. . »[١٤٣].

٢ ــ أمّا الاتهام الثاني فهو ما يُقال أحياناً من أن **هيجل** كان يستهدف بنظريته السياسية تبرير الاوضاع السياسية القائمة (وخاصة في بروسيا) وبالتالي فهو يعارض كل اصلاح، وهو رجعي وهو عدو للحرية. . الخ. وأصحاب هذا الاتهام يستندون في اتهامهم هذا إلى تلك العبارة التي وردت في تصدير **هيجل** لفلسفة الحق والتي يقول فيها «ما هو عقلي موجود بالفعل وما هو موجود بالفعل عقلي. . ». وهم يفسّرونها على أنها تعني أن كل شيء موجود عقلي وبالتالي فلا يمكن تغييره ولا يمكن الثورة عليه، وأن الوضع القائم هو أفضل الأوضاع الممكنة وليس في الامكان أبدع مما كان على حد تعبير ليبنتز الشهير! «كل شيء واقع الآن أي موجود بالفعل، ولا بدّ أن يكون معقولاً، كما لا بدّ أن يكون خيراً. . والخير الخاص هو الوجود الفعلي أو الواقعي للدولة البروسية. . » هذا ما استنتجه **كارل بوبر** من عبارة **هيجل** السالفة. . ! ويمكن أن نسوق على هذا الاتهام عدة ملاحظات على النحو التالي:

(أ) إن جانباً من اللبْس الذي يقع فيه الباحثون أحياناً إنما يأتي من

---

(١٤٢) Hegel: op. cit., p. 225-226.

(١٤٣) A. Weber: History of Philosophy, p. 522.

غموض المصطلح الألماني Wirklich الذي يُترجم أحياناً بالواقعي أو الفعلي أو الموجود بالفعل، ويمكن أن نتجنب هذا الغموض لو أننا أدركنا أن هيجل لا يعني به كل ما هو موجود وإنما الموجود بالفعل عند هيجل ـ وهو عكس ما هو بالقوة ـ يعني ما يحقق طبيعته تماماً أو ما يتفق وجوده مع فكرته الشاملة. ولهذا فإن «الجسم المريض» و«الدولة الفاسدة» رغم أنها موجودات في العالم الخارجي لكنها ليست موجودات بالفعل بالمعنى الهيجلي لأنها لا تتفق مع الفكرة العقلية للجسم أو الدولة.. «وأقبح رجل، والمجرم، وغير السليم أو المعقد كلهم أحياء»(١٤٤)، لكنهم لا ينطبق عليهم المصطلح الهيجلي Wirklich لأن فكرتهم العقلية لا تتفق مع واقعهم. والدولة البروسية عند هيجل رغم أنها أكثر معقولية من الدول القديمة التي قامت على الرق فإنها لا تزال قاصرة من بعض الوجوه عن الوصول إلى «فكرة الدولة».. (١٤٥).

(ب) إن «فكرة» الدولة تتحقق بالتدريج عن طريق الصراع الذي لا ينقطع بين دول الماضي ودول المستقبل. والدول التي تظهر في التاريخ ليست إلّا الأشكال الزمانية المؤقتة التي تتشكّل فيها فكرة الدولة ثم تطرحها حين يبليها الزمان لتظهر تحت صور أخرى، وطالما أن العقل الكلي ليس مقيداً بوجود جزئي معين فإننا لا نستطيع أن نقول إن الدولة المثالية أو فكرة الدولة قد تحققت في أي مكان، ذلك لأن الدولة المثالية موجودة في كل مكان وليست موجودة في أي مكان في آنٍ معاً. وتفسير ذلك أنها موجودة في كل مكان لأنها تتجه إلى تحقيق نفسها في الدول التاريخية فهي تصير نحو تحقيق ذاتها ـ وهي لا توجد في أي مكان لأنها بوصفها مثلاً أعلى فإنها مشكلة يُرجى حلها في المستقبل؛ ومعنى ذلك أن جدل التاريخ هو الحل التقدمي للمشكلة السياسية، وكل أمة تضيف حجراً في بناء الدولة المثالية، غير أن لكل شعب كذلك خطيئته الأصيلة التي تجعله يتعارض مع الفكرة الشاملة، ولهذا فهو إنْ آجلاً أو عاجلاً صائر إلى الدمار. وهذا يعني ـ بعبارة أخرى ـ أن كل دولة تمثل المثل الأعلى من جانب معين، وليس ثمة دولة تحقق المثل الأعلى تحققاً تاماً وكاملاً، وبالتالي فليس ثمة دولة خالدة. وكما أن

---

(١٤٤) Hegel: The Philosophy of Right, p. 279.

(١٤٥) A. W. Kaufmann: From Shakespeare to Existentialism, p. 109.

الأفكار المنطقية تمتصها أفكار معارضة أكثر منها حقيقة فكذلك الأمم ـ بفضل هذا القانون نفسه ـ تنتقل كل منها إلى الأخرى وتسلّم حضارتها إلى وريث يستوعبها ويشكلها في صورة أكثر اتساقاً وتطويراً(١٤٦).

(ج) إن هيجل يعارض التبرير الذي يُقدم أحياناً للأفكار السياسية ويرى أنه ليس من أهداف الفلسفة أن تقدم تبريراً لشيء، لكن الفلسفة وهي تدرس التطور التدريجي لفكرة الدولة «تهتم بادراك الجوهر الخالد والمباطن فيما هو موجود ـ ادراكه في صورة الزائل والعابر، لأن العقل (وهو يرادف الفكرة الشاملة) يتواجد في الوجود العقلي الخارجي، وهو بالتالي يكشف عن نفسه في صور ومظاهر لا نهاية لها وهو يغطي قلبه بقشرة متعددة الألوان، ونحن نهتم باديء ذي بدء بالتركيز على هذه القشرة ثم بعد ذلك يبدأ الفكر الفلسفي في سبر أغوارها لكي يكشف عن النبض الداخلي، ولكي يدرك دقاته حتى في صورتها الخارجية . . »(١٤٧) . وهذا ما حاول هيجل أن يفعله في فلسفة الحق .

---

(١٤٦) A. Weber: History of Philosophy, p. 518.

(١٤٧) Hegel: The Philosophy of Right, p. 10 - 11.



ملاحظات حول هذه الترجمة

□ هذا المجلد الذي نقدمه اليوم إلى قرّاء العربية هو ترجمة للجزء الأول والثاني من كتاب **هيجل** الشهير الذي أصدره عام **١٨٢١** تحت عنوان مزدوج هو: **علم السياسة والقانون الدولي بإيجاز؛ أو أصول فلسفة الحق.** ولهذا فكثيراً ما يتحدث **هيجل** عن الكتاب في التصدير أو المقدمة باسم **الموجز.** ولقد اعتمدت في الترجمة أساساً على الترجمة الانجليزية التي أصدرها ت. م. **نوكس** T.M. Knox عام **١٩٤٢** وأصدرتها اكسفورد؛ كما قارنتها مع الترجمة الفرنسية التي قام بها **أندريه كان** André Kaan ونشرتها دار جاليمار(*).

□ أضاف **هيجل** بنفسه إلى النص عدة اضافات أشرنا إليها في بداية الترجمة بكلمة «اضافة».

□ أمّا اضافات جانز Gans التي جمعها من محاضرات هيجل، فقد جعلتها في نهاية الكتاب ,آثرت أن أجعلها بعنوان «ملحقات» لا «اضافات» — حتى لا تختلط مع اضافات **هيجل** السالفة الذكر.

□ آمل أن يصدر قريباً المجلد الثاني من ترجمة هذا الكتاب الهام وهو يشمل الجزء الثالث والأخير بالأسرة، والمجتمع المدني، والدولة.

□ اعتمدت كثيراً في التعليقات التي ذكرتها على تعليقات **نوكس**، ولقد أشرت إلى ذلك في حالات كثيرة، لكني كنت أحياناً ألخص التعليق أو أضيف إليه ما يوضحه. كما أنني أضفت تعليقات خاصة بي.

(*) Principes de la Philosophy du droit - Traduction Française Par André Kaan - Gallimard - Paris 1940.

□ استفدت كثيراً من قراءة صديقي وزميلي الأستاذ الدكتور **محمد ياسين عريبي** ــ رئيس قسم الفلسفة بجامعة طرابلس بليبيا ــ للمخطوطة على الأصل الألماني، عندما كنت معاراً للعمل بتلك الجامعة، فاليه أبعث بخالص الشكر.

كما أودّ أن أتقدم بالشكر الجزيل إلى صديقي الأستاذ **محمود حمدي زقزوق** وكيل كلية أصول الدين بجامعة الأزهر الذي تكرّم بقراءة بعض أجزاء هذه الترجمة .

فإذا كانت هناك جوانب حسنة في هذه الترجمة فالفضل يرجع إليهما، أمّا الأخطاء فهي ترجع لي وحدي.

والله نسأل أن يهدينا جميعاً سبيل الرشاد.

حلوان في أغسطس ١٩٨١ **امام عبد الفتاح امام**

أصول فلسفة الحق

ج. ف. ف. هيجل

تصدير

لقد كان الدافع المباشر لنشر هذا المجمل هو الحاجة إلى أن أضع بين يدي مستمعي خيطاً مرشداً إلى محاضراتي في «فلسفة الحق» التي ألقيها طبقاً لوظيفتي الرسمية[1]. فهذا المجمل عرض نسقي موسع لنفس الأفكار الأساسية حول هذا القسم من أقسام الفلسفة والتي تضمنها بالفعل كتاب كنت قد أعددته من قبل كنص مجمل لمحاضراتي وأعني به: **موسوعة العلوم الفلسفية** هايدلبرج Heidelberg عام ١٨١٧[2].

لكن لما كان هذا المجمل سيظهر مطبوعاً، فإنه في هذه الحالة سيلقى جمهوراً

---

(١) بوصفه أستاذاً للفلسفة بجامعة برلين. ففي الوقت الذي نشر فيه كتاب «فلسفة الحق» (عام ١٨٢١) كان هيجل قد عُين قبل ذلك بثلاث سنوات أستاذاً بهذه الجامعة. وكان يستخدم هذا الكتاب في المحاضرات التي يلقيها في فصل الشتاء في أعوام ١٨٢١ و١٨٢٢ و١٨٢٤ وعام ١٨٣٠. وكان قد بدأ يستخدمه للمرة الخامسة حين وافته منيته في ١٤ نوفمبر عام ١٨٣١. وبصفة عامة فقد كان يحاضر في هذا الموضوع خمسة أيام في الأسبوع في الفصل الدراسي الواحد. (المترجم).

(٢) من المحاضرات التي ألقاها في جامعة هايدلبرج نشر هيجل «موسوعة العلوم الفلسفية» عام ١٨١٧ وهي عرض لمذهبه كله، ثم نُشرت الطبعة الثانية من هذا الكتاب عام ١٨٢٧، والطبعة الثالثة عام ١٨٣٠. والكتاب يعرض المذهب الهيجلي بأقسامه الثلاثة: المنطق، الطبيعة، الروح. ولقد ترجم وليم ولاس Wallace القسم الأول إلى الانجليزية تحت عنوان منطق هيجل The Logic of Hegel كما ترجم الجزء الثالث بعنوان «فلسفة الروح The Philos. of Mind» ــ وترجم جيبلان J. Gibelin الكتاب كله (بدون الاضافات) إلى الفرنسية ونشره في مجلد واحد. وكان هيجل قد عرض موضوع فلسفة الحق كله في موسوعة العلوم الفلسفية في الجزء الخاص بالروح الموضوعي لكنه كان موجزاً وهو هنا يعرض بالتفصيل لموضوعات هذا الجزء (المترجم).

أوسع؛ وهذا هو الدافع الثاني الذي جعلني أسهب في كثير جداً من الهوامش التي كانت تشغل فيها سبق حيزاً ضيقاً وتشير إلى أفكار تقترب من حجتي هنا، أو تبتعد عنها، وإلى استنتاجات أبعد. . الخ، وعموماً كانت مادة تحتاج إلى أن أقوم بتوضيحها أثناء القائي للمحاضرات. ولقد كان الهدف من التوسع فيها هنا هو أن أوضح أحياناً مضمون النص الأكثر تجريداً، وأن ألقي نظرة أكثر شمولاً على الأفكار السارية التي تنتشر انتشاراً واسعاً هذه الأيام.

من هنا ولدت سلسلة من الملاحظات تزداد اتساعاً عما هو مألوف، عادة، في مثل هذه الملخصات من حيث هدفها وأسلوبها. وعلى أية حال، فموضوع هذا الموجز، إذا ما أُخِذَ بمعناه الخاص وبغضّ النظر عن أية اعتبارات أخرى، يشكل دائرة مغلقة لعلم ما، إذْ يُنظَر إليه على أنه مكتمل بذاته، وهو أساساً، باستثناء اضافات قليلة هنا وهناك، تجميع وتنظيم للعوامل الجوهرية لمضمون ظلِ الناس يقبلونه ويألفونه فترة طويلة؛ كما أنه أيضاً تجميع وتنظيم للصورة التي رُتّب فيها هذا المضمون والتي استمد منها قواعده ووسائله التي استقرّت منذ عهد بعيد. وربما لا يتوقع المرء أن تجيء الملخصات الفلسفية على هذا النحو النموذجي المكتمل الصورة، إذْ يُفترض أن ما تنسجه الفلسفة[3] عمل يتم ليلاً (أو هو سريع الزوال) مثله مثل غزل بنيلوب Penelop[4]، يبدأ من جديد مع كل

---

(٣) يقصد الفلسفة السياسية وما تشتمل عليه من تنظيم للمجتمع، فلا شك أن الانسان يحاول أن ينظم القوانين والقواعد التي تعينه على الحياة الاجتماعية الصحيحة منذ فجر التاريخ (المترجم).

(٤) بنيلوب Penelop التي نقضت غزلها، هي زوجة «أوليس» القائد اليوناني الكبير في حرب طروادة. وقد كتب عنه «هوميروس» الأوديسة يصف فيها رحلة العودة إلى بلاده بعد انتهاء الحرب. ذلك أن أوليس لم يعد إلى بلاده بعد انتهاء الحرب مباشرة وإنما صادفته عقبات كثيرة في طريق العودة، وقام بالكثير من المغامرات ومع رفقة من جنوده وظل يتخبط في البلاد وفي البحار ما يقرب من عشرين عاماً. ولقد كان الخطّاب يتوافدون طوال تلك المدة لخطبة زوجته بنيلوب على اعتبار أن زوجها فقد أثناء القتال ولا ينبغي لامرأة جميلة أن تبقى بغير زواج، لكن بنيلوب كانت تشعر أن زوجها لم يمت وأنه سيعود إليها آجلاً أو عاجلاً، ولهذا فقد لجأت إلى المماطلة والحيلة في الرد على خطابها فوعدتهم أنها ستقوم باختيار واحد منهم بعد أن تنتهي من غزل ثوب كانت تنسجه، لكنها كانت تنقض في المساء ما غزلته طوال النهار، ثم تبدأ في الغزل من جديد كل صباح.

وما يريد هيجل أن يقوله في هذه الفقرة هو أن مضمون فلسفة الحق (وهو تنظيم المجتمع والتشريعات السياسية المختلفة أو ما يشكل فلسفة السياسة) موجود ومعروف منذ أمد بعيد فهو قديم قدم نشأة المجتمع البشري ذاته، والدور الذي تقوم به الفلسفة لا يعدو استخلاص الأسس =

صباح[٥].

ولا شك أن الاختلاف الرئيسي بين هذا المجمل وبين الملخصات المألوفة يكمن في المنهج الذي يأخذ به كل منهما والذي يمثل مبدأهما المرشد. لكني في هذا الكتاب افترض سلفاً أن الطريقة التي تتقدم بها الفلسفة أثناء سيرها من موضوع إلى موضوع آخر، وطريقتها في البرهنة العلمية[٦]، وهو ما يمثل المعرفة النظرية كلها، تتميز بخاصية أساسية عن أية طريقة أخرى من طرق المعرفة. والحق أن معرفة ضرورة مثل هذا الاختلاف المميز تمكننا هي وحدها من انتشال الفلسفة من هوة الانحطاط المزري الذي تردّت فيه في أيامنا هذه. صحيح أن الناس قد اعترفوا تماماً بأنّ أشكال المنطق القديم وقواعده: في التعريف، والتصنيف، والقياس، التي تشمل قواعد المعرفة العقلية، أصبحت لا تلائم العلم النظري لما فيها من قصور، أو هم بالأحرى شعروا بذلك أكثر مما اعترفوا به. ولهذا فقد طرحوا هذه القواعد جانباً كما لو كانت تشكل قيداً عليهم، لكي يسمحوا للقلب، والخيال، والحَدْس العفوي ــ أن يقول ما يحلو لهم[٧]. ولما لم يكن في

= والمبادىء الأولى التي يقوم عليها مضمون ما ألفه الناس، وما قبلوه منذ زمن بعيد. لكن الناس يفترضون أن ما تقدمه الفلسفة لا بدّ أن تهدمه فلسفة أخرى كتبني مذهب جديد ثم تأتي فلسفة ثالثة لتهدم ما بنته هذه الأخيرة وهكذا دواليك ما تنسجه الفلسفة طوال النهار تهدمه في المساء على نحو ما تفعل بنيلوب ــ قارن أيضاً ما يقوله عن هذه الفكرة في كتابه «محاضرات في تاريخ الفلسفة» الجزء الأول ص ١٧ من الترجمة الانجليزية التي قام بها هولدين S. Haldane وكذلك ما يقوله في: «موسوعة العلوم الفلسفية» فقرة ١٣ (المترجم).

(٥) في الترجمة الفرنسية: «إن ما تقدمه الفلسفة هو عمل يتحدى كل الأمسيات مثل غزل بنيلوب الذي يبدأ من جديد مع بداية كل يوم» ص ٣٠.

Hegel: Principes de la Philosophie du droit, p. 30 - Traduction Francaise par André Kaan Gallimard, Paris 1940.

(٦) لاحظ أن كلمة العلم Wissen التي يستخدمها هيجل بكثرة لا تعني العلم التجريبي، ولكنها ترادف المعرفة النظرية أو الفلسفة؛ وعلى ذلك فالمنهج العلمي والنسق العلمي.. الخ هو المنهج الفلسفي والنسق الفلسفي. وبالتالي فالبرهنة العلمية التي يتحدث عنها في هذه العبارة تعني التدليل النظري أو الفلسفي ــ قارن أيضاً «المنطق الكبير» المجلد الأول من الترجمة الانجليزية ص ٦٥ ــ ومن الترجمة الفرنسية ص ٤١ (المترجم).

(٧) يشير هيجل بذلك إلى الفلسفة الحَدْسية عند «ياكوبي»، و«كروج»، و«فريز» وأتباعهم ولقد نقدها هيجل بقوة في أكثر من مكان في كتابه هذا، كما سبق أن عرضها بتفصيل كبير في: «موسوعة العلوم الفلسفية» فقرة ٦١ وما بعدها (المترجم).

استطاعتهم الاستغناء عن التفكير والعلاقات الفكرية، إذْ لا بدّ لهما من الظهور على المسرح من جديد، فقد حدثت نكسة عن غير وعي منهم حين التجأوا إلى مناهج عادية مرذولة في الاستنباط والاستدلال.

ولما كنت قد عرضت بتوسع لطبيعة المعرفة النظرية في كتابي علم المنطق Wissenschaft der Logik[٨]، فإنني لم أضف في هذا الكتاب الحالي إلاّ بعض توضيحات وشروح، هنا وهناك، حول المنهج وطريقة السير. ففي دراستنا لموضوع على هذا القدر من العينية ومن التنوع الذاتي (كما هي الحال في فلسفة الحق) كان لا بدّ من اسقاط الاشارة إلى تسلسل البرهان المنطقي في كل تفصيلاته: إذْ لو كنت قد عرضته لكان من الممكن أن يُنظر إليه على أنه نافلة لا لزوم لها من حيث أننا نفترض سلفاً أن المنهج العلمي (الفلسفي) معروف. وسوف يتضح، من ناحية أخرى، أن عرض الفكرة كلها، مثله مثل بناء الأجزاء، يعتمد على الروح المنطقية. وإنني لأودّ قبل أي شيء آخر، أن ينظر القارىء إلى كتابي هذا، وأن يحكم على ما فيه من دراسة، وهو يضع في اعتباره هذه الوجهة من النظر. لأن ما نتناوله هنا هو العلم (الفلسفي) وفي مثل هذا العلم يرتبط المضمون بالشكل ارتباطاً لا ينفصم.

ربما تطرّق إلى أسماعنا، بغير شك، من أولئك الذين يبدو أنهم يأخذون الأمور من وجهة نظر أعمق، أن الشكل شيء خارجي لا يكترث بالمضمون، وأن المضمون وحده هو المهم. بل أكثر من ذلك إن مهمة الكاتب، لا سيما الكاتب في ميدان الفلسفة، تكمن في اكتشاف الحقيقة، وفي قول الحقيقة، وفي نشر

---

(٨) يُسمى أحياناً «بالمنطق الكبير» تمييزاً له عن الجزء الأول من موسوعة العلوم الفلسفية الذي يعالج موضوع المنطق أيضاً ويُسمى بالمنطق الصغير. ولقد أصدر هيجل الجزء الأول من كتابه «علم المنطق» عامة ١٨١٢ وهو المنطق الموضوعي ثم اكتمل بظهور الجزء الثاني «المنطق الذاتي» الذي صدر عام ١٨١٦ ـ ولقد كتب هيجل مقدمة طويلة لهذا الكتاب ناقش فيها وضع المنطق وموضوعه بين العلوم الفلسفية وكيف أنه يوحّد بينه وبين الميتافيزيقا أو «قدس الأقداس» على حد تعبيره. وهيجل مغرم بالتفرقة بين المعرفة «النظرية» و«المعرفة التجريبية» وهو يستخدم كلمة «تجريبي» بشيء من الاستخفاف ويرى أن «المذهب التجريبي» يمثل نظرة علمية خالصة وليس لوناً من الفلسفة بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة. والمعرفة النظرية هي التي تتخذ من التصورات العقلية موضوعاً لها (المترجم).

الحقائق والتصورات السليمة الملائمة[٩]. لكنا لو تأملنا في الواقع كيف ينجز الباحث هذه المهمة، فإن ما نجده في المقام الأول هو أن «الطبخة القديمة»[١٠] نفسها تُسخَّن من جديد باستمرار، وتُقدَّم لكل شخص؛ وتلك مسألة قد تكون ذات قيمة في تهذيب العواطف، واستمالة قلوب الناس، رغم أنه من الأفضل النظر إليها على أنها جهد ضائع لا لزوم له يقوم به شخص فضولي إذْ: «عندهم موسى والأنبياء، فليسمعوا منهم»[١١]. لدينا هنا بصفة خاصة فرصاً كثيرة للدهشة من اللهجة والنغمة المدعية التي يمكن ملاحظتها في تلك الشخصيات الفضولية التي تتحدث كما لو أن العالم لم يعد ينقصه شيء قط سوى تلك الحمية في نشر الحقائق، وكما لو أن «الطبخة القديمة» تجلب معها حقائق جديدة لم يسمع بها من قبل؛ وكما لو كان ينبغي علينا باستمرار قبل أي شيء آخر أن نحفظها «اليوم وكل يوم» ــ عن ظهر قلب. لكننا في مثل هذا الموقف نرى فريقاً لا يقدم حقائق من هذا النوع إلاّ وتزيحها وتطردها حقائق من النوع نفسه يزودنا بها فريق آخر. وهناك شيء، في هذا الخضم من الحقائق، لا هو جديد ولا هو قديم وإنما هو دائم. لكن إذا لم نستخلصه من تلك الأفكار التي تتأرجح ذات اليمين وذات اليسار بغير منهج، بواسطة العلم الفلسفي، فكيف يمكن لنا أن نستخلصه بطريقة أخرى؟ وإذا لم يتم فصل هذا الشيء الدائم عنها (عن تلك الأفكار) وما لم تتم البرهنة على صحته عن طريق الفلسفة: فكيف يمكن أن تتم بأية طريقة أخرى؟[١٢].

والواقع أن الحقيقة التي تتعلق، بالحق، والأخلاق، والدولة ــ قديمة قدم معرفة الناس بها وصياغتهم لها في قانون عام، وقدم أخلاق الحياة اليومية وقدم الدين. وما الذي كان يمكن لهذه الحقيقة أن تطلبه أكثر من ذلك، ما دامت

---

(٩) يتحدث هيجل هنا عن نزعتين سائدتين، فيما يقول كارل فردريك، الأولى ترى تكرار الكلام القديم الفارغ، والثانية تقدم تعميمات جديدة غامضة، وضد هاتين النزعتين لا بد أن يعمل هذا «العلم الفلسفي» ــ راجع.

Karl Feriedriech: The Philos. of Hegel. p. 221. (المترجم)

(١٠) حرفياً «الأكل البائت» الذي أعيد تسخينه في اليوم التالي. (المترجم).

(١١) انجيل لوقا: الاصحاح السادس عشر عدد ٢٩. (المترجم).

(١٢) يريد هيجل أن يقول أن هناك جوهراً خالداً ودائماً وسط معترك الأفكار السياسية والآراء الاجتماعية المختلفة، وهذا الجوهر هو موضوع فلسفة الحق. (المترجم).

الروح المفكرة لم تكتف ولم تقنع بامتلاكها للحقيقة في هذا الشكل الجاهز المباشر؟ إن ما تريده هو أن تدرك في الفكر أيضاً، بحيث يتخذ المضمون، الذي كان بالفعل عقلياً في مبدأه، صورة العقلانية. وعلى هذا النحو يبدو مدعمًا تدعيمًا جيداً أمام الفكر الحر الذي لا يستقر عند حدود المعطى، سواء أكان هذا المعطى مؤيّداً بالسلطة الوضعية الخارجية للدولة[١٣]، أو بالاتفاق والتواضع بين الناس Consensus hominum — أو بواسطة السلطة الداخلية للشعور الباطني والانفعال، وبواسطة «شهادة الروح» التي تتزامن معه مباشرة — أقول إن الفكر الحر بدلاً من أن يبدأ بالمعطى، فإنه يبدأ، على العكس، من ذات نفسه؛ وهو بذلك يزعم أن ذاته تتحد في أعماق وجودها مع الحقيقة.

القلب الساذج يأخذ بهذا الموقف البسيط: أعني أنه يؤيد، باقتناع وثقة، ما يشيع بين الناس بصفة عامة على أنه حق، ثم تراه يقيم سلوكه ومواقفه من الحياة على هذا الأساس الراسخ. ويمكن أن تُثار في الحال صعوبة مزعومة ضد هذا الموقف البسيط للسلوك، وهي صعوبة امكان اكتشاف وتحديد ما له قيمة وصحة كلية وسط هذا التنوع اللامتناهي للآراء[١٤]. ويمكن بسهولة أن ننظر إلى هذا الارتباك على أنه ناتج من موقف جاد وحقيقي لطبيعة الأشياء. لكن الواقع أن أولئك الذين يتباهون بهذا الارتباك، ظانين أنهم يجنون نفعاً من ورائه، هم في الحقيقة في موقف مَنْ لا يستطيع رؤية الغابة بسبب كثافة الأشجار؛ فما هم فيه من ارتباك وصعوبة هو من صنعهم هم أنفسهم، وهذا الارتباك، أو تلك الصعوبة التي يثيرونها أمام أنفسهم، هي دليل على أنهم يريدون شيئاً آخر غير جوهر الحق والأخلاق. إنهم لا يريدون ما هو معروف ومشروع بصفة عامة، وإنما

---

(١٣) كلمة (وضعية) هنا Positive تعني موضوعة Posited أي مؤسسة تعسفياً على نحو ما نتحدث عن القانون «الوضعي» كشيء متميز عن القانون «الطبيعي». والملاحظ أن عبارة هيجل، كما ينبهنا ت. م. نوكس T.M. Knox تعني أن الدولة ليس لها سلطة مطلقة، وأنها لست معفاة أو مستثناة من النقد الفلسفي — راجع تعليقات نوكس على ترجمته الانجليزية لفلسفة الحق ص ٢٩٩. (المترجم).

(١٤) يشير هيجل إلى أنه حتى هذا الموقف البسيط الساذج له مصاعبه ومشاكله الناتجة عن كثرة الآراء وعن اختلافها بطريقة لا حد لها. ثم يشير بعد ذلك بقليل إلى أن المشكلة الأكثر أهمية هي التي تنشأ من سعي الانسان للحرية، وسعيه وراء الأساس لسلوكه الأخلاقي عن طريق الفكر. وهذا الحق الأساسي لا يضلّ إلاّ حين ينحرف فينظر إلى ما هو بعيد ومخالف للحق المقرر على أنه فكر. (المترجم).

يريدون شيئاً آخر. إذْ لو أنهم كانوا جادين حقاً، ويريدون ما هو مقبول بطريقة كلية بدلاً من أن يشغلوا أنفسهم بالغرور الفارغ، وجزئية الآراء والأشياء، لكانوا قد وقفوا إلى جانب حقيقة الحق، أعني إلى جانب أوامر النظام الأخلاقي والدولة، ونظّموا حياتهم وفقاً لها.

ومهما يكن من شيء فإن هناك صعوبة أخطر من ذلك تنتج من واقعة أن الانسان يفكر، ويحاول أن يعثر أثناء تفكيره على حريته، وعلى أساس لحياته الأخلاقية في وقت واحد. لكن بالغاً ما بلغ سمو حق التفكير وقدسيته، فإنه ينقلب شراً وظلماً لو أن الفكر لم يتعرّف إلاّ على نفسه ولم يشعر أنه حر إلاّ وهو يبتعد عن القيم المعترف بها اعترافاً كلياً وعاماً وإذا تصور أنه يكتشف كيف يخترع لنفسه طابعاً جزئياً خاصاً.

وبكل تأكيد يمكن القول في الوقت الحاضر أن جذور الفكرة القائلة بأن حرية الفكر لا تتجلىّ إلاّ وهي تبتعد عن القيم المعترف بها اعترافاً كلياً بل وتعاديها ـ ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالدولة، وهذا هو السبب الرئيسي الذي يجعل مهمة فلسفة الدولة تبدو على وجه الخصوص اكتشافاً لنظرية أخرى ثم عرضاً لهذه النظرية الجديدة الأصيلة والخاصة. وقد نفترض ونحن نفحص هذه الفكرة، والسلوك المتفق معها، أنه لم توجد قط، ولا توجد في الوقت الحاضر، دولة ولا دستور في العالم على الاطلاق. ولكن علينا من الآن ـ وهذه «الآن» تتجدد على الدوام وتستمر إلى الأبد ـ أن نبدأ كل شيء منذ البداية، من جديد، كما لو أن العالم الأخلاقي انتظر هذه اللحظة الراهنة وما تأتي به من مشروعات وبراهين وأبحاث. إن الناس يسلِّمون، إذا ما كان الأمر يتعلق بالطبيعة، أنه ينبغي على الفلسفة أن تدخل الطبيعة في نطاق اهتمامها وأن تعرفها على نحو ما هي عليه؛ وأنه إذا كان حجر الفلاسفة(١٥) مختبئاً في مكان ما، داخل الطبيعة ذاتها، فإن الطبيعة، على

---

(١٥) «حجر الفلاسفة» تعبير كان شائعاً في الفكر القديم للدلالة على مادة كيميائية أو عنصر كيميائي أو نوع من الحجر أو المستحضر الكيميائي (وهو بالطبع من صنع الخيال) كان الكيميائيون القدامى يعتقدون أنه يستطيع تحويل المعادن الخسيسة إلى ذهب وفضة، كما يستطيع أيضاً إطالة عمر الانسان. وهيجل يستخدم هذا التعبير هنا كناية عن مادة سحرية خبيئة في الطبيعة ويقول إنه إذا كانت هذه المادة العجيبة خافية عنا في مكان لا نعرفه فلا اهمية لذلك، إذْ يكفي أن الطبيعة تشتمل على علّتها العاقلة وهو ما يجب أن نبحث عنه وأن نعرفه في صورة فكرية تشكل جوهر الطبيعة وماهيتها وليس أعراضها وظواهرها السطحية. (المترجم).

أية حال، تشتمل في جوفها على علّتها العاقلة. وما يجب على المعرفة أن تبحث عنه وأن تدركه على شكل أفكار شاملة، هو هذه العلّة العاقلة Reason الكامنة بداخل الطبيعة، لا صورها وأحداثها العارضة التي تظهر للملاحظ السطحي، بل الانسجام الأزلي والتناسق الأبدي في هذه الطبيعة وهو قانونها وماهيتها الكامنة فيها. أمّا العالم الأخلاقي أو الدولة (أعني العقل على نحو ما يتحقق بالفعل على صعيد الوعي الذاتي) فلا يظفر بأي طائل من القول بأن السيادة والقدرة على هذا المستوى إنما تكونان للعقل الذي يوطّد نفسه ويجد أنه في بيته وسط هذه المؤسسات. وقد يفترض في العالم الروحي، على العكس من ذلك، أنه يقع تحت رحمة الصدفة والهوى، وأن الله قد تخلّ عنه. ونتيجة ذلك هو القول بأنه إذا كان العالم الأخلاقي بغير إله فسوف تقع الحقيقة خارجه، وما دام يفترض كذلك أن العقل موجود داخل هذا العالم، فإن الحقيقة لا تصبح شيئاً سوى أن تكون مشكلة. وهذا هو ما يجيز لكل مفكر، دون أن يجبره على ذلك، أن يشق طريقاً خاصاً به، لكن لا لكي يبحث عن حجر الفلاسفة ــ فقد وفّر على نفسه عناء هذا البحث عن طريق تفلسف معاصرينا ــ[١٦]، فقد أصبح كل انسان في وقتنا الحاضر عل يقين من أنه يمتلك بحق المولد هذا الحجر تحت تصرفه بغير جهد ولا عناء. وقد يحدث بغير شك أن أولئك الذين يعيشون واقع حياتهم في الدولة على نحو ما هي موجودة بالفعل هنا والآن، ويجدون فيها اشباعاً لمعرفتهم وإرادتهم (ويوجد من هؤلاء كثيرون، وهم في الواقع أكثر ممّنْ لديهم وعي بذلك، أو ممّنْ يفكرون ويعرفون ذلك، لأن هذا هو وضع كل انسان على الاطلاق)، أو على أية حال، أولئك الذين يجدون عن وعي اشباعهم في الدولة ــ يسخرون من هذه المشروعات ولا يهتمون بهذه التوكيدات ويعتبرونها لعبة فارغة، أحياناً هزلية وأحياناً جادة، في لحظة مسلية، وفي لحظة أخرى خطرة. وهكذا فإن النشاط المضطرب القلق الخاوي، جنباً إلى جنب مع شعبيته والترحيب الذي يحظى به، لا بدّ أن يكونا شيئاً لذاته، يتطور في مجاله وبطريقته الخاصة، لو لم تتعرّض

---

(١٦) قارن ما يوجهه هيجل من انتقادات إلى الفلسفة الألمانية المعاصرة له خصوصاً فلسفة ياكوبي الحَدْسية التي ترى أننا نستطيع أن نعرف الله معرفة مباشرة عن طريق الحَدْس ــ يقول: «لقد دعم جمهور الناس موقفهم من خلال فلسفة كانط وياكوبي.. في القول بأن معرفة الله مباشرة. وأننا نعرفه منذ البداية، ودون حاجة إلى دراسة. ومن هنا أصبحت الفلسفة نافلة لا لزوم لها تماماً» «محاضرات في تاريخ الفلسفة» المجلد الثالث ص ٥٠٥ من الترجمة الانجليزية ــ وقارن أيضاً موسوعة العلوم الفلسفية فقرة رقم ٥، وفقرة رقم ٦١ وما بعدها. (المترجم).

الفلسفة نفسها لجميع أنواع الاحتقار والخزي والازدراء لانغماسها في مثل هذا الموضوع. ويعتمد أسوأ أنواع الاحتقار على ما يلي: إن كل فرد منا مقتنع كما ذكرت الآن تواً، بأن حق مولده وحده يجعله في موقف يخوِّل له الخوض في الفلسفة ومناقشتها والحكم عليها وادانتها. ولن تجد فناً آخر، أو علماً آخر، يتعرّض لمثل هذه الدرجة العالية من الازدراء، أو يزعم الناس أنهم أساتذة فيه دون أن يبذلوا جهداً يُذكَر[١٧].

والواقع أن ما نراه في مؤلفات فلسفية حديثة عن الدولة[١٨] وما نجده من مزاعم تبلغ الحد الأقصى من الادعاء حول هذا الموضوع، يبرر لكل مَنْ يجد في نفسه ميلاً لدراسة موضوع الدولة أن يقتنع، بحق، بأنه قادر على أن يستخلص من ذات نفسه مثل هذا اللون من الفلسفة بغير جهد يُبذل وهو بذلك يمنح نفسه دليلاً على حيازته للفلسفة. وفضلاً عن ذلك فإن هذه «الفلسفة المزعومة» ـ قد أعلنت صراحة أن: «الحقيقة نفسها لا يمكن أن تُعرَف»[١٩]. وأن الحقيقي هو ما يجيش بداخل كل منا في قلبه، وشعوره وعواطفه، بصدد المؤسسات الأخلاقية لا سيما الدولة، والحكومة والدستور. أيّ قدر من النفاق قيل حول هذا الموضوع لا

---

(١٧) قارن ما يقوله هيجل في «الموسوعة» عن شكوى الناس من غموض الفلسفة مع أنهم لم يبذلوا جهداً في فهمها لأنها «علم عقلي» وهم يملكون «عقولاً» وبالتالي فلا بدّ أن يكونوا أساتذة فيه بلا درس ولا تعلم مع أنهم يسلّمون بضرورة التعلم والتدريب في أي فن آخر وفي كل علم آخر يقول: «سلْ واحداً من الناس كيف يمكن لك أن تصنع حذاء يجبك بأن عليك أن تتعلم صناعة الأحذية وأن تتدرب عليها. ومع أنك تعلم مقدماً أن لكل انسان مقاساً خاصاً لقدميه وأنه فضلاً عن ذلك يملك في يديه المواهب الطبيعية التي تتطلّبها هذه الحرفة، لكن ذلك كله لا يعفيه من تعلمها والتدرب عليها. لكن يبدو أن هذا التعلم وهذا المران هما آخر ما يحرص الناس عليه في مجال الفكر وحده..». موسوعة العلوم الفلسفية فقرة رقم ٥ (المترجم).

(١٨) يرى نوكس أن المؤلفات التي نشرها الرومانتيكيون من أمثال فردريك فون شليجل هي التي يضعها هيجل أساساً في ذهنه؛ وهو يحيل القارىء ــ إنْ أراد أن يعرف شيئاً عن هذه المؤلفات وعن الأفكار السياسية الأخرى التي كانت تنتشر في المانيا في عصر هيجل ـ إلى كتاب ر. أر أريس «تاريخ الفكر السياسي في المانيا فيما بين ١٧٨٩ ـ ١٨١٥» لندن ١٩٣٦ ـ راجع تعليقاته على ترجمته الانجليزية ص ٢٩٩ (المترجم).

(١٩) قبل الرومانتيكيون أثناء ثورتهم ضد عقلانية القرن الثامن عشر، وجهة نظر كانط القائلة بأن المعرفة هي معرفة الظاهر وحده ما دام العقل لا يستطيع أن يبلغ معرفة الأشياء في ذاتها، لكنهم ذهبوا إلى ترديد عبارة بسكال Pascal التي تقول بأن للقلب مبرراته التي لا يعلم عنها العقل شيئاً. (المترجم).

سيما ما قيل منه للشباب! ولا شك أن الشباب قد أصاخ السمع لهذا النفاق باذعان تام[٢٠]. وكلمة الكتاب المقدس: «يهب أصفياءه وهم نيام..»[٢١]، قد طُبِّقت على العلم، وهكذا عدّ كل نائم نفسه من الأصفياء المختارين، لكن الأفكار التي اكتسبها اثناء النوم هي نفسها بالطبع بضاعة النوم فحسب.

زعيم هذا الحشد من السطحية[٢٢]، ورائد هؤلاء «الفلاسفة» المزعومين وهو السيد فريز Herr Fries[٢٣] لا يستحي أن يقترح في احتفال شعبي عام[٢٤]، أصبح الآن شهيراً، هذه الفكرة التالية وهو يخطب في موضوع الدولة والدستور: «لا بدّ لكل وظيفة من الوظائف العامة، في الشعب الذي تسوده روح مشتركة أصيلة، أن تستمد حياتها من القاعدة أعني من الشعب ذاته. ولا بدّ أن يُخصص لكل مشروع للتثقيف الشعبي أو للمصلحة العامة، جماعات حية تنذر نفسها لهذا العمل وتتحد بعضها مع بعض على نحو لا يمكن صرمه بسلسلة الصداقة المقدسة».. إلى آخره. وهذا هو الدليل على التفكير السطحي المسف الذي يقيم العلم الفلسفي لا على تطور الفكر والفكرة الشاملة Begriff، وإنما على الادراك

---

(٢٠) قارن موسوعة العلوم الفلسفية فقرة ١٩ وملحوظة ولاس في الترجمة الانجليزية التي يقتبس فيها مثلا من فشته على تملق الشباب. (المترجم).

(٢١) هذه الآية غير دقيقة، مثلها مثل كل اقتباسات هيجل تقريباً فيما يرى نوكس وهي من مزامير داود ١٢٧ ــ ٢ وهي حرفياً: «لكنه يعطي حبيبه نوما، وبضاعة النوم هي الأحلام» قارن أيضاً «ظاهريات الروح» ص ٥٤ ــ ٧٥ من ترجمة بيلي الانجليزية. (المترجم).

(٢٢) كان ج. ف. فريز J.F. Fries (١٧٧٣ ــ ١٨٤٣) أستاذاً للفلسفة في جامعة هايدلبرج ١٨٠٥ ــ ١٨١٦ (وقد خلفه هيجل في هذا المنصب) ثم أستاذاً بجامعة يينا بعد ذلك. وقد أوقفته الحكومة عن عمله لاشتراكه في احتفالات فارتبرج ولآرائه الليبرالية المتطرفة. ثم سُمِح له عام ١٨٢٤ بتدريس الرياضيات والطبيعيات، ثم أعيد إلى كرسي الفلسفة عام ١٨٢٥. ويقول هيجل عنه إنه «ارتدّ إلى الايمان بمذهب ياكوبي Jacobi في صورة الأحكام المباشرة المستمدة من العقل والتصورات المعتمة التي لا يمكن التفوّه بها. ولقد أراد اصلاح ما كتبه كانط في نقد العقل الخالص عن طريق اعتبار المقولات وقائع للشعور. وكل ما يختاره المرء، أيّاً كان نوعه، يمكن تقديمه بواسطة هذا المنهج». محاضرات في تاريخ الفلسفة ــ الجزء الثالث ص ٥١ من الترجمة الانجليزية ــ راجع تعليقات نوكس ص ٢٩٩ (المترجم).

(٢٣) ولقد سبق أن تحدثت عن سطحية فلسفته في كتابي «علم المنطق» نورمبرج ١٨١٢ مقدمة ص ١٧ (المؤلف) وفي الترجمة الانجليزية، المجلد الأول ص٦٣. (المترجم).

(٢٤) احتفالات فارتبرج Warthburg للجماعات الطلابية الألمانية التي جرت في ١٨ اكتوبر عام ١٨١٧. (المترجم).

الحسي المباشر، وعلى لعبة الخيال العَرَضي، فهو يذيب الثراء الداخلي للحياة الخلقية، أعني الدولة، والبناء المعماري للحياة العقلية التي تحدد المجالات المختلفة للحياة العامة وحقوقها، كما تحدد بدقة صارمة النسب التي تربط بين كل عمود، وكل قوس وكل دعامة، وكل حائط بحيث تكون متماسكة وتعمل بالتالي على تدعيم الكل وتقويته إلى جانب انسجام الأجزاء ـ يذيب هذه البنية وهذا النسيج المكتمل في مرقة «القلب، والصداقة والالهام». ولا بدّ لهذه الوجهة من النظر أن تسلِّم عالِم الأخلاق (ولو أخذ أبيقور Epicurus[٢٥] بوجهة نظر مماثلة لقال ذلك عن «العالم بصفة عامة») إلى عَرَضية الآراء وذاتيتها، وإلى الصدفة والهوى، وإنْ لم تفعل ذلك بالفعل. بهذا العلاج العائلي البسيط الذي يقوم على الربط بين الشعور والعمل الذي تمّ خلال آلاف من السنين وقام به العقل والفهم ـ هذا العلاج يوفّر بالطبع عناء المعرفة والذكاء العقلي الذي يوجهه. ويمكن أن يكون مفستوفوليس Mephistopheles في قصة جوته مرجعاً موثوقاً به في هذه النقطة! فقد قال شيئاً كهذا اقتبسته بالفعل في مكان آخر[٢٦]:

«احتقر العلم والعقل ما شئت. . .
وهما أجلّ وأغلى ما يملكه البشر. . .
ثم تعال فالقِ بنفسك بين مخالب الشيطان المضل
ليخدعك بسحره وحيله!»[٢٧].

ولم يكن ينقص هذا التصور سوى أن يتشح بوشاح التقوى والورع، فقد استخدم هذا النشاط الصاخب كل وسيلة وكل ذريعة لكي يضفي على نفسه السلطة؛ فلجأ إلى التقوى التي يتحدث عنها الكتاب المقدس لينتحل لنفسه أعلى المبررات لازدراء النظام الأخلاقي، وموضوعية القانون ما دامت التقوى هي التي تصور الحقيقة في أبسط حَدْس للشعور، تلك الحقيقة التي تبدو في مجال منظم في العالم. لكنها لو كانت تقوى من النوع الحقيقي، فسوف تتخلّ عن هذه الصورة

---

(٢٥) يقول هيجل إن أبيقور كان يقيس السلوك بمقياس الوجدان والعاطفة ويقيس الحقيقة بمقياس الادراك الحسي ـ قارن كتابه محاضرات في تاريخ الفلسفة ـ الجزء الثاني ص ٢٧٦ وما بعدها لا سيما ص ٢٨١ من الترجمة الانجليزية (المترجم).

(٢٦) في ظاهريات الروح ص ٣٨٤، ويرى نوكس أن الاقتباس غير دقيق (المترجم).

(٢٧) الترجمة العربية مأخوذة من قصة فاوست لجوته ترجمة الدكتور محمد عوض محمد ص ٥٧. (المترجم).

الخاصة بالمنطقة الانفعالية حالما تترك الحياة الداخلية وتخرج إلى ضوء النهار الذي تتطور فيه الفكرة وتكشف عن ثرائها، وتجلب معها، كنتيجة لعبادتها لله، احترام القانون واحترام الحقيقة المطلقة والارتفاع بهما فوق الصورة الذاتية للشعور [٢٨].

ويمكن لنا أن نلاحظ هنا الصورة الجزئية الخاصة للشعور بالاثم التي تنكشف في أسلوب البلاغة التي تترعرع فيه السطحية نفسها مما قد تجد له أمثلة أمامك في كل مكان خاصة لو أنك لاحظت أن السطحية المسفَّة تتحدث كثيراً عن الروح حين تكون بعيدة جداً عنها. وحينما وجدت حديثها أقرب إلى الموت، ويغلب عليه الملل، وجدت أن كلماتها المفضلة هي «الحياة» و«ما يبعث على الحياة». وفي اللحظات التي تجدها تكشف فيها عن أنانية خالصة، وغرور بغير سند، نجد على شفتيها كلمة «الشعب». لكن العلامة الخاصة المميزة التي تحملها (هذه المدرسة) على جبينها هي كراهية القانون: فالحق، الأخلاق، والواقع الفعلي للعدالة، والحياة الأخلاقية ـ تُدْرَك عن طريق الأفكار؛ فمن خلال الأفكار تتخذ شكلاً عقلياً، أعني شكل الكلية المتعينة. وهذا الشكل هو القانون، وهو الذي ينظر إليه الشعور في نزوته الخاصة على أنه عدوه اللدود، وهو محق في ذلك، لأن هذا الشعور يقيم الحق على الاقتناع الذاتي، ومن هنا اعتبر الطابع الصوري الذي يتخذه الحق بوصفه واجباً وقانوناً كأنه حرف ميت وبارد، وقيد من القيود. فهذا الشعور لا يتعرّف على نفسه في القانون، وبالتالي لا يعرف أنه حر في مجال القانون هذا؛ لأن القانون هو العلّة العاقلة لكل شيء، ولا يسمح العقل للشعور بأن يجد لنفسه الدفء في أعماق قلبه الخاص. ومن ثمّ فإن القانون كما سوف أشير في مكان لاحق من هذا الكتاب[٢٩]، هو على الأصالة: «شيبولت

---

(٢٨) التقوى التي يهاجمها هيجل (وغالباً ما يكون شلاير ماخر في ذهنه) هي التي تنظر إلى العالم وترى أن الله قد تخلّى عنه وهي تبالغ في تقديس الاقتناع الباطني وترفعه فوق شرور العالم. ولكنها تنسى، كما يقول هيجل، أن الله يكشف عن نفسه في قلب العالم، في الطبيعة والتاريخ. أمّا التقوى الصحيحة فهي لا تعبد الله على أنه «الوجود الأسمى» المجرد، وإنما على أنه روح المحبة التي تكشف عن نفسها، ومثل هذه التقوى تشعر وهي في العالم أنها في بيتها وتكيف نفسها معه: لأنها تؤمن بأنه ما دام العالم تجلٍ لله فإن العقل لا بدّ أن يكون كامناً فيه بوصفه قانونه ومبدأه الجوهري، ولا تختلف الفلسفة عند هيجل عن مثل هذه التقوى إلاّ في إحلالها للمعرفة محل الايمان ـ تعليقات نوكس ص ٣٠٠ (المترجم).

(٢٩) قارن فيها بعد حاشية على الفقرة رقم ٢٥٨ حيث يعيد هيجل هذا التعبير نفسه. (المترجم).

«Shibboleth»[٣٠] التي تكشف الأعوان المزيفين لما يُسمى «بالشعب». ولقد اغتصب أصحاب النزوات الفردية هؤلاء اسم الفلسفة في وقتنا الحاضر، ونجحوا في أن يكسبوا جمهوراً عريضاً لرأيهم القائل بأن مثل هذا الأسلوب التافه في التفكير هو الفلسفة ــ ولقد كان من نتيجة ذلك أن أصبح من الأمور المشينة أن نواصل الحديث عن طبيعة الدولة من زاوية فلسفية، ولا ينبغي علينا أن نلوم الشرفاء المخلصين للقانون حين ينفد صبرهم بمجرد سماعهم لذكر علم فلسفي عن الدولة. ولن نعجب أيضاً حين نرى الحكومات قد انتبهت أخيراً واحتاطت لنفسها من هذا اللون من الفلسفة، ما دامت الفلسفة عندنا، بغض النظر عن أي اعتبار آخر، لا تُمارس كما كانت تمارس عند اليونان مثلاً وكأنها فن خاص، وإنما أصبح لها وجود شعبي عام يتصل بالجمهور بل أصبحت بنوع خاص في خدمة الدولة[٣١]. ولقد أظهرت الحكومات ثقتها في العلماء المتخصصين الذين جعلوا من الفلسفة ميدانهم المختار بأن تركت لهم تماماً مهمة بناء الفلسفة ومحتوياتها ــ رغم أنك تستطيع أن تقول إنه لم يكن هناك في كثير من البلدان مثل هذه الثقة الكبيرة التي ظهرت عندنا، وقد تجلت عدم الثقة في عدم اكتراث هذه البلدان في تثقيف نفسها، وبقيت كراسي متخصصة للفلسفة في الجامعات كمجرد تقليد متوارث فحسب (ففي فرنسا مثلاً وافقوا، على ما أعلم، على زوال كراسي الميتافيزيقا على الأقل) ــ لقد كوفئت هذه الحكومات، في الأعم الأغلب، مكافأة سيئة على هذه الثقة، أو لو أنك فضّلت، بالأحرى، أن ترى اللامبالاة وعدم الاكتراث وأن تنظر إلى النتيجة: انهيار المعرفة العميقة وكأنها تكفير عن هذه اللامبالاة. وتبدو هذه السطحية لأول وهلة مريحة إلى أقصى حد بالنسبة للأمن

---

(٣٠) وردت هذه الكلمة أصلاً في سفر القضاة الاصحاح الثاني عشر عدد ٦، وهي كلمة عبرية تعني «سنبلة القمح» لكنها لم تكن تُستخدَم بهذا المعنى بل كعلامة يميز بها الجلعاديون أنفسهم عن أهل افرائيم في حروبهم معهم إذْ كان الأخيرون لا يستطيعون نطق حرف الشين بل ينطقونه «سينا». فكان الواحد منهم يقول سيبولت بدلاً من شيبولت فكان الجلعاديون يعرفون أنه من أهل افرائيم فيأخذونه ويذبحونه على مخاضات نهر الاردن ــ ويستخدمها هيجل هنا بمعنى «العلامة المميزة» (المترجم).

(٣١) يتحدث هيجل هنا عن وجود الفلسفة أو وضعها بصفة عامة، وكل ما يقصده هو أن فلسفة بروسيا قد حصرت نفسها، في الأعم الأغلب في الكليات الجامعية أعني في مؤسسات الدولة، بحيث كان أساتذتها موظفين مدنيين، وبالتالي «في خدمة الدولة». أمّا الفلسفة عند اليونان فقد كانت، من ناحية أخرى، بغير احتراف وظيفي على الاطلاق. (المترجم).

والنظام العامين، لأنها تحقق في أن تضع يدها على جوهر الأشياء أو أن تحرز هذا الجوهر. ولهذا فلن يوجّه إليها أي اتهام في البداية، أو على الأقل لن يوجه إليها رجال الشرطة شيئاً(٣٢). لكن الدولة تنطوي على الحاجة إلى ثقافة وبصيرة أكثر عمقاً، وهي حاجة تجعلها تلتمس من الفلسفة اشباعها. ومن ناحية أخرى فإن مثل هذا التفكير السطحي حين ينظر إلى النظام الأخلاقي، الحق والواجب بصفة عامة، ينطلق من ذاته تلقائياً من القواعد السطحية في هذا المجال، أعني من المبادىء السوفسطائية التي حدثنا عنها أفلاطون وقدم لها موجزاً وافياً(٣٣). فهذه المبادىء تجعل الحق يعتمد على الغايات الذاتية والآراء الجزئية وعلى الشعور الذاتي والاقتناع الجزئي الخاص، وهي المبادىء التي تؤدّي إلى انهيار الحياة الأخلاقية الداخلية والوعي الخير، كما تؤدّي إلى انهيار المحبة والحق القائمين بين الناس بقدر ما تحطم النظام العام والقانون البشري. والدلالة التي لا بدّ أن تكتسبها مثل هذه الظواهر في نظر الحكومات لا يقلل منها الادّعاء الذي استخدم مثل هذه الدرجة من الثقة والسلطة لكرسي الاستاذية، ليدعم ذلك المطلب الذي لا بدّ أن تأخذ به الدولة وتفسح مجالاً لما يفسد المنبع الأول للأفعال وأعني به المبادىء الكلية، وكذلك حتى في تحدي الدولة كما لو كان هذا التحدي هو ما تستحقه. هناك فكاهة قديمة تقول: «إذا وهب الله الانسان وظيفة ما، وهبه معها القدرة عليها». وهي فكاهة لن يأخذها أحد في أيامنا هذه مأخذ الجد.

هناك عنصر في الاهتمام الحديث الذي تضفيه الحكومات على طابع العمل الفلسفي لا تخطىء العين في ملاحظته وهو: الحماية والدعم اللذان تحتاج إليهما دراسة الفلسفة، فيما يبدو، من زوايا أخرى متعددة. إننا عندما نقرأ المؤلفات الكثيرة التي صدرت في مجال العلوم الوضعية(٣٤)، وكذلك الأعمال الدينية

---

(٣٢) يستخدم هيجل هنا كلمة «الشرطة» بمعنى واسع ــ قارن أيضاً فقرات ٢٤١ ــ ٢٤٩ فيما بعد. ويرى «نوكس» أنه يُحتمل أن يكون الاتهام الذي يقصده هيجل هنا هو حرمان «فريز» من كرسي الفلسفة. لكن ربما يقصد بمعنى أوسع الفلاسفة الذين ينشرون آراء تعكر الجو العام، أو تكون خطرة على أمن المجتمع وسلامته. (المترجم).

(٣٣) انظر محاورة «بروتاجوراس Protagoras» ومحاورة الجمهورية» ٤٩٣ وما بعدها حيث نجد أفلاطون يقابل بين السوفسطائي والفيلسوف الحق (المترجم).

(٣٤) من المحتمل أن تكون إشارة هيجل هنا إلى الهجمات المتعددة التي شنّها العلماء التجريبيون ضد فلسفة الطبيعة عند شلنج Schelling (المترجم).

التهذيبية أو المؤلفات الأدبية الغامضة، نجد أنها تكشف لقرائها عن ازدراءٍ للفلسفة واحتقارٍ لها، وهو ما سبق أن أشرت إليه، على الرغم من أن أفكار الباحثين الذين يدرسونها ليست ناضجة بدرجة كافية، ورغم أن الفلسفة غريبة عنهم، فإنهم يدرسونها كما لو كانت شيئاً عفى عليه الزمان. وفضلاً عن ذلك فإنهم يشكون منها مر الشكوى صراحة ويعلنون أن مضمونها، وهو المعرفة النظرية لله، وللطبيعة، وللروح، ومعرفة الحقيقة ليس سوى ادعاء أحمق وآثم، في حين أن العقل، والعقل مرة أخرى، والعقل دائمًا وإلى ما لا نهاية، يُتهم ويُدان ويُزدرى. وهذه الكتابات تكشف لنا، على أقل تقدير، كما تكشف للغالبية العظمى من أولئك الباحثين الذين انخرطوا في أنشطة يُفترض أنها علمية — عن أن متطلبات الفكرة الشاملة تمثل مطلباً عسيراً لا يمكن لهم الافلات منه. وسوف أغامر وأقول: إن أي شخص يجد نفسه أمام مثل هذه الظواهر يمكن جداً أن يتساءل بأنه، لو دُرست وحدها، لكان التراث لا هو جدير بالاحترام ولا هو كافٍ بحيث يوفّر لدراسة الفلسفة التسامح أو التواجد كمؤسسة عامة(*)[٣٥]. إن التصريحات والهجمات التي تُشنّ ضد الفلسفة في أيامنا هذه تمثّل منظراً فريداً: فهي من ناحية تستمد مبرراتها السطحية التي انحدرت إليها الدراسات الفلسفية، أو إنها ترتبط هي نفسها، من ناحية أخرى، من جذورها بذلك العلم الذي ارتدّت إليه لتهاجمه في جحود. والواقع أن هذا اللون المزعوم من التفلسف حين أعلن أن معرفة الحقيقة ليست إلاّ محاولة جنونية فإنه بذلك قد ردّ كل الأفكار وجميع الموضوعات إلى مستوى واحد وسوّى بينها جميعاً، على نحو ما ألغى

(*) وقعت مصادفة على وجهة نظر مماثلة في خطاب ليوهانس فون موللر J. Von Müller (مجموعة الأعمال، المجلد السابع ص ٥٧) — فهو يقول في حديثه عن دولة روما عام ١٨٠٣ عندما كانت المدينة خاضعة لسيطرة الفرنسيين — يقول: «عندما سئل أحد الأساتذة عن وضع المؤسسات التربوية العامة، أجاب: لقد كنا نحتملها كما نحتمل المواخير». والواقع أننا لا نزال نسمع مَنْ يوصي بدراسة ما يُسمى «بنظرية العقل» أو المنطق، ربما مع اقتناع بأن مثل هذا العلم الجاف العقيم لن يجد مَنْ يشغل نفسه بدراسته على الاطلاق. أو نسمع مَنْ يقول إنه إذا ما وجد مثل هذا الباحث هنا أو هناك فإن المرء لن يجني من ورائه سوى صيغ فارغة تماماً وجدبة لا غناء فيها. وبالتالي فإن التوصية بالدراسة في الحالتين لن تؤذي حتى إذا لم تكن مثمرة (المؤلف).

(٣٥) يشير نوكس إلى أن كل الطبعات تشير خطأ إلى المجلد الثامن من مجموعة أعمال موللر وهذا خطأ مصدره اشارة هيجل نفسه، كما يشير إلى أن الطبعة هي طبعة توبنجن Tübingen عام ١٨١٠ — ١٨١٢ (المترجم).

الاستبداد في الامبراطورية الرومانية التفرقة بين الأحرار والعبيد[٣٦] وبين الفضيلة والرذيلة، وبين الشرف والعار، وبين العلم والجهل. وكانت نتيجة عملية التسوية والتسطيح هذه أن أصبحت التصورات عما هو حق وكذلك عن قوانين الأخلاق، لا تعدو مجرد آراء واقتناعات ذاتية. وعلى هذا النحو يصبح لأسوأ المبادىء الاجرامية، ما دامت هي الأخرى اقتناعات، نفس قيمة القوانين. وفي الوقت ذاته يصبح لأي موضوع، مهما يكن مؤسفاً وعَرَضياً، ولأنه مادة مهما تكن تافهة نفس القيمة التي تكون للموضوعات التي تشغل بال المفكرين جميعاً، كما يكون لها نفس القيمة التي تُعزَى لروابط العالم الأخلاقي.

ولذلك ينبغي علينا أن نعتبرها مسألة حظ للعلم (الفلسفي)، رغمَ أنه واقعة فعلية، كما سبق أن ذكرت[٣٧]، وهو مطابق لضرورة الأشياء ــ أن يتمكن هذا التفلسف الذي كان يمكن أن يواصل غزل ثوبه في عزلة تامة تشبه الممارسة الاسكولائية للفلسفة، من أن يرتبط بأرض الواقع الفعلي ارتباطاً وثيقاً وبالتالي أن يعارضها. وفي هذا الواقع الفعلي تؤخذ مبادىء الحقوق والواجبات على نحو جدي، وتعيش في ضوء الوعي ونوره.

وهذا الوضع للفلسفة في العالم الفعلي يُقابَل بألوان كثيرة من سوء الفهم. ولذلك فسوف أعود إلى تكرار ما سبق أن ذكرته من قبل[٣٨]، وهو: ما دامت الفلسفة هي اكتشاف العنصر العقلي، فإنها لهذا السبب نفسه عبارة عن ادراك للحاضر وللواقع بالفعل. فالفلسفة دراسة للعالم الواقعي الفعلي، وليست مهمتها أن تشيد عالماً في الماوراء: عالماً مزعوماً لا يعلم سوى الله أين يوجد. أو قلْ إننا بالأحرى نعلم علم اليقين مكان وجوده: فهو يوجد على وجه التحديد في خطأ الاستنتاجات المنطقية الفارغة وحيدة الجانب. ولقد أشرت في غضون هذا

---

(٣٦) في الترجمة الفرنسية: «وحّد بين النبلاء والعبيد La Noblesse et les esclaves» (المترجم).

(٣٧) يلاحظ نوكس أن هيجل لم يذكر ذلك من قبل، ويقول لعل المقصود أن ذلك كان متضمناً في القول بأن النزعة الذاتية تأخذ بمبادىء سوفسطائية وهي مبادىء إذا ما طُبِّقت عملياً تهدم القانون والنظام القائم وهكذا تجلب على نفسها الاصطدام بالشرطة (المترجم).

(٣٨) ربما كان هيجل يشير إلى تصدير «ظاهريات الروح» ص ١٠٥ من ترجمة بيلي الانجليزية حيث نجد عرضاً لفكرة الفلسفة ومضمونها وكيف أن هذا المضمون يتحقق بالفعل أو أنه موجود في أرض الواقع. ويمكن أن تكون الاشارة إلى الطبعة الأولى من موسوعة العلوم الفلسفية فقرة رقم ٥ (فهذه كلها طبعات صدرت قبل ظهور فلسفة الحق) حيث وصف هيجل الفلسفة بأنها علم العقل (المترجم).

الكتاب[٣٩] ، أنه حتى جمهورية أفلاطون نفسها ، التي يُضرَب بها المثل على أنها الصورة العليا للمثل الأعلى الفارغ ، ليست في جوهرها سوى تفسير لطبيعة الحياة الأخلاقية اليونانية . فلقد ادرك أفلاطون أن هناك مبدأ عميقاً أحدث فجوة في الحياة الأخلاقية في عصره ، لكنه لم يتمكن من الظهور فيها على نحو مباشر إلاّ بوصفه توقاً لم يُشبَع أو رغبة ملحة تحتاج إلى الاشباع ، وبالتالي فلم يظهر إلاّ على أنه كارثة . ولقد أراد أفلاطون بتأثير هذه الرغبة الملحة ذاتها وبعون منها أن يعالج هذه الكارثة . لكن كان لا بد لهذا العلاج أن يأتي من فوق ، وكل ما استطاع أفلاطون أن يفعله هو أنه بحث عنه أولاً في صورة جزئية خارجية من صور تلك الحياة الأخلاقية اليونانية ذاتها ؛ ولقد اعتقد أنه استطاع بهذه الوسيلة أن يتغلّب على هذه الكارثة وأن يسيطر على هذا الغازي المفسد ، لكنه سدد بذلك طعنة قاتلة للدافع العميق الذي كان يكمن خلفه وأعني به : الشخصية الحرة اللامتناهية . ومع ذلك فقد برهن أفلاطون على عبقريته العظيمة ، وذلك لأن المبدأ الذي كان يدور حوله الطابع المميز لفكرته عن الدولة هو على وجه الدقة المحور الذي دارت حوله الثورة العالمية التي كانت على وشك أن تحدث في ذلك العصر[٤٠] .

---

(٣٩) سوف يرد ذلك فيما بعد في إضافة على الفقرة ١٨٥ (المترجم).

(٤٠) يرى نوكس T.M. Knox أن المبدأ العميق الذي أحدث فجوة في العالم اليوناني في عصر أفلاطون كان مبدأ «الحرية الذاتية» الذي سيتحدث عنه هيجل في الجزء الثالث من هذا الكتاب . والثورة العالمية التي كانت على وشك أن تحدث هي تغيير أفكار الناس عن طريق الديانة المسيحية لا سيما النظرية المسيحية عن الضمير. وطبقاً لهذه النظرية لم تعد القيمة الأخلاقية تعتمد على تحقق القانون إذْ يمكن أن يتم هذا التحقق بطريقة غير إرادية أو عن طريق الرياء والنفاق بل تعتمد على قبول الضمير والارادة للقانون . وما يتطلبه الضمير هو ألاّ يفعل الفاعل الأخلاقي فعلاً يخالف ما يَقتنع به الضمير. غير أن هذه النظرية لها خطرها (ولقد أشار هيجل إلى هذا الخطر في الاضافة التي أضافها للفقرة رقم ١٤٠) فقد تنحدر إلى الزعم بالعظمة الذاتية التي لا تخطىء؛ وهذا هو الخطر الذي رآه أفلاطون كامناً في المذهب الذاتي في الأخلاق عند السوفسطائيين. ذلك لأن مبادىء السلوك عند أفلاطون مبادىء موضوعية وخالدة، وهي ملزمة سواء عرفها الناس أم لا . ولم يكن اليونان يعرفون شيئاً عن الضمير. ويرى هيجل أن مبادىء السلوك موضوعية حقاً، لكنها لا تتحقق بالفعل إلاّ في أذهان الناس ومن خلال أفعالهم المنجزة وفقاً لما يمليه الضمير. فالمزاعم الذاتية عند السوفسطائية قد احتفظت، فيما يرى هيجل، بجانب من تلك الحقيقة الجديدة التي كان الجنس البشري سوف يكتشفها قريباً من خلال المسيحية . ولقد كانت في جوهرها مزاعم تتعلق بحرية الضمير رغم أنها لم تتحقق بالفعل. ومن هنا فقد كان على=

إن ما هو عقلي متحقق بالفعل، وما هو متحقق بالفعل عقلي(٤١). عند هذا الاقتناع يلتقي الرجل البسيط مثله مثل الفيلسوف سواء بسواء. ومنه تبدأ الفلسفة دراستها لعالم الروح ولعالم الطبيعة على حد سواء. ولو كان التفكير أو العاطفة أو أية صورة شئت من صور الوعي الذاتي، تنظر إلى الحاضر على أنه شيء باطل، وتسعى إلى تجاوزه بمنظار حكمة أعلى، فإنها تجد نفسها في فراغ؛ ولأنها لا تكون موجودة بالفعل إلاّ في الحاضر فحسب فإنها هي نفسها مجرد عبث باطل. ولو أن الفكرة، من ناحية أخرى تحوّلت إلى «فكرة» فحسب أعني شيئاً يمثله رأي ما، فإن الفلسفة ترفض مثل هذه النظرة وتبين لنا أنه لا شيء موجود بالفعل سوى الفكرة. وإذا ما سلّمنا بذلك لأصبح المهم هو أن نتعرّف على الأبدي الذي يختفي خلف ما هو حاضر. إذْ أن العقلي الذي يرادف الفكرة يظهر (وذلك بأن يدخل في قلب الوجود الخارجي خلال تحققه الفعلي)، يظهر في ثروة من الصور

= أفلاطون بدلاً من أن ينظر إلى هذا المذهب الذاتي السوفسطائي على أنه مدمر ومفسد فحسب ويتصدى له بنسق صارم من القوانين الموضوعية التي تُفرض على الفرد من الخارج كما فعل في «الجمهورية» ـ كان عليه أن يقبل هذا المذهب من حيث ماهيته وبذلك ينجز ما حاول هيجل أن يقوم به في الجزء الثالث من هذا الكتاب وأعني به تكامل القانون الموضوعي مع الحرية الذاتية. وعلى كل حال فلو كان قد فعل ذلك نكان قد تنبأ بتعاليم المسيحية، ولم يكن في استطاعة أفلاطون أن يفعل ذلك قبل أن يو ى ها «من فوق» ـ (انظر فقرات ١٨٥ و٢٠٦، وقارن محاضرات في تاريخ الفلسفة الجزء الثاني ص ٩٠ ـ ١١٥. أمّا عن «الشخصية الحرة اللامتناهية» فانظر فقرات ٥ و٢١ و٣٥) ـ والشخص عند هيجل هو كائن مفكر يعي نفسه على أنه أنا. وبفضل هذا الوعي كان الانسان حرا ولا متناهيا، لأنه يستطيع أن يجرد نفسه وأن يحرر ذاته من أية قيود تُفرض على بدنه. وفي النهاية فإن هيجل يرى أن أفلاطون (أ) بقوانينه الموضوعية الخاصة (ب) وابقائه على الرق ـ قد فشل في التعرّف على قدسية الحياة الداخلية التي لا تنتهك حرمتها. راجع تعليقات نوكس ص ٣٠١ ـ ٣٠٢. (المترجم).

(٤١) سبق أن شرح هيجل هذه القضية ودافع عنها في الموسوعة فقرة رقم ٥ وعلينا أن نلاحظ أن هيجل لم يقل «ما هو موجود أو ما هو واقعي أو متحقق بالفعلي عقلي» بل قال: «إن ما هو عقلي متحقق» أي أن ما هو عقلي لا بد أن يتحقق بالفعل، وبالتالي يصبح الجزء الثاني من القضية نتيجة مترتبة على الجزء الأول. لكن القضية الهيجلية شاعت معكوسة؛ وكان انجلز هو الذي عكس هذه القضية وأشاعها في دراسته الشهيرة «لودفيج فويرباخ ونهاية الفلسفة الالمانية الكلاسيكية» بحيث تصبح «كل ما هو موجود عقلي، وما هو عقلي موجود بالفعل» علماً بأن المتحقق بالفعل عبارة عن مركب الماهية والوجود.
Marx- Engels. Selected Works, Vol. II P. 361.

S. Avineri: Hegel's Theory of The Modern State P. 123.

والأشكال والتجسيدات لا حد لها، وهو على هذا النحو يغطي ذاته الداخلية بقشرة متعددة الألوان يشعر معها الوعي أنه في بيته فيقيم فيها في بداية الأمر؛ لكنه غطاء تجد الفكرة الشاملة أن عليها أن تنفذ بداخله أولا قبل أن تستطيع أن تصل إلى النبض الداخلي، أو أن تشعر به وهو يخفق في الظواهر الخارجية، لكن الظروف المتنوعة اللامتناهية التي توجد في هذا التخارج أثناء ظهور الماهية التي تتلألأ بداخلها، تشكل مادة غير متناهية، وهذه المادة وتنظيمها الذي لا حد لها، ليس موضوع الفلسفة. ولو أن الفلسفة شغلت نفسها به لكانت بذلك متطفلة لتدخلها في أمور لا تعنيها. وهي في استطاعتها في أمثال هذه الحالات أن توفر على نفسها اسداء النصائح الطيبه. لقد كان في امكان أفلاطون[٤٢]، أن يوفر على نفسه توصية المرضعات أن يحافظن على الحركة باستمرار أثناء وجودهن مع الأطفال وأن يهدهدنهم على أذرعهن باستمرار. وكان بمقدور فشتة Fichte[٤٣]، أن لا يحتاج كذلك إلى أن يطالب بما سُمي «بتجديد» قوانين جوازات السفر بحيث تصل إلى تلك الدرجة من الكمال التي يطلب فيها ألاّ يُكتفى بكتابة أوصاف المشبوهين على جواز سفرهم بل أن تُلصق عليها صورهم أيضاً ــ ففي أمثال هذه المجالات يضيع كل أثر للفلسفة، وتستطيع الفلسفة أن تتخلّ عن هذه الحيطة وهذا التبحر الواسع أكثر مما ينبغي وأن يكون موقفها متحرراً ومتسامحاً تجاه هذا الحشد اللامتناهي من الموضوعات. وإذا ما تبين علم الفلسفة هذا الموقف فإنه يكون في مأمن من الكراهية التي تنظر بها حماقة الحكمة العليا[٤٤] إلى عدد هائل من الظروف والمؤسسات، وهي كراهية تجد فيها السطحية التافهة أعظم الرضا، لا لشيء إلاّ لأنها وهي تتنفسها تصل إلى الشعور بذاتها.

هذا الكتاب، إذنْ، وهو يحتوي على علم للدولة، لا يريد أن يكون أكثر من محاولة لفهم الدولة ورسم صورة لها بوصفها شيئاً عقلياً في ذاتها. ولا بدّ له،

---

(٤٢) محاورة « القوانين » الكتاب السابع ٧٨٩ هـ . ويرى نوكس أن النص الذي اقتبسه هيجل غير دقيق إذْ يبدو أنه نسي أن أفلاطون يقول إن عمل مثل هذا النظام أمر غير ضروري والقيام به سيكون مضحكاً. قارن ص ٣٠٣ من تعليقاته. (المترجم).

(٤٣) «علم الحقوق» فقرة ٢١ ص ٣٧٩ .

(٤٤) في الترجمة الفرنسية : «النقد المتعجرف La Critique Vaniteuse» راجع ص ٤٢ (المترجم).

بوصفه عملاً فلسفياً، أن يكون بعيداً عن محاولة بناء دولة ما على نحو ما ينبغي أن تكون عليه الدولة. والدرس الذي يتضمنه لا يمكن أن يعتمد على تعليم ما ينبغي أن تكون عليه الدولة. إنه لا يبين إلاّ الكيفية التي ينبغي أن تُفهم بها الدولة بوصفها عالماً أخلاقياً:

هنا رودس هنا نقفز(٤٥). . Hic Rhodus, hic Saltus.

فمهمة الفلسفة هي أن تفهم ما هو موجود، لأن ما هو موجود هو العقل.

إن مهمة الفلسفة لتنحصر في تصور ما هو كائن، لأن ما هو كائن ليس إلاّ العقل نفسه. ولو أننا نظرنا إلى المسألة من وجهة نظر الفرد لرأينا أن كلاً منا هو ابن عصره وربيب زمانه. وبالمثل يمكن أيضاً أن نقول عن الفلسفة إنها عصرها ملخصاً في الفكر(٤٦). وكما أن من الحمق أن نتصور امكان تخطي الفرد لزمانه، فإنه لمن الحماقة أيضاً أن نتصور امكان تجاوز الفلسفة لزمانها الخاص، أو أن فردا يستطيع أن يجاوز زمانه وأن يجتاز رودس. وإذا استطاعت نظرية ما أن تجاوز العالم الواقع فعلاً وأن تبني المثل الأعلى للعالم على نحو ما ينبغي أن يكون عليه، فإن هذا العالم يكون له وجوده بغير شك، ولكن في رأس صاحب النظرية فحسب على هيئة عنصر لا قوام له، فما تريده أياً كان لا يمكن أن تبنيه في عالم الخيال.

والمثل الذي اقتبسناه الآن توّاً يصبح على النحو التالي إذا ما عدلناه تعديلا طفيفاً:

---

(٤٥) هيجل هنا يلعب بالالفاظ فكلمةRhodus لا تعني فحسب جزيرة رودس لكنها تعني أيضاً كلمة «وردة». وكلمة Saltus تعني قفزة ، لكن صيغة الأمر من هذا الفعل وهيSalta تعني «يرقص». والوردة رمز للمرح والبهجة والمتعة . من وظيفة الفيلسوف ، في رأي هيجل ، أن يجد البهجة والمتعة فيما هو حاضر باكتشاف العقل الكامن فيه . وبعبارة أخرى فإن الفلسفة يمكن «أن ترقص» طرباً للمتعة التي تجدها في هذا العالم وليست بحاجة إلى تأجيل «رقصها» أعني متعتها وبهجتها، حتى تفرغ من بناء المثل الأعلى للدولة في مكان آخر - قارن تعليقات نوكس ص ٣٠٣ من ترجمته الانجليزية (المترجم) .

(٤٦) هذه فكرة أساسية عن وظيفة الفلسفة التي لا تبني عالماً من الخيال ولا تنسج أوهاماً بعيدة عن واقع الحياة العملية ، لكنها هي هذه الحياة نفسها معبر عنها في صورة عقلية ، أو قل إنها دراسة للأفكار الأساسية التي ترتكز عليها هذه الحياة العملية بحيث تكشف عن المحاور العقلية التي يبني عليها الناس سلوكهم دون أن يشعروا بذلك . وعلى هذا النحو يلتقي الفهم الهيجلي للفلسفة مع تعريف أرسطو القديم بأنها دراسة للأسباب البعيدة أو العلل الأولى (المترجم) .

«هنا وردة، وهنا ينبغي عليك أن ترقص»[٤٧].

فما يكمن بين العقل بوصفه الروح الواعي لذاته، وبين العقل بوصفه العالم المتحقق بالفعل أمام أعيننا، وما يفصل الأول عن الثاني، ويمنعه من أن يجد في الأخير اشباعه ـ هو قيود التجريد التي لم يتحرر منها (وليتحول بالتالي) إلى فكرة شاملة. إن التعرّف على العقل وادراك أنه وردة في صليب الحاضر[٤٨]، وبالتالي التمتع بالحاضر، هو الرؤية العقلية التي تجعلنا ننسجم مع هذا الواقع الفعلي، وهو انسجام تمنحه الفلسفة لاولئك الذين ارتفع بداخلهم ذات يوم صوت باطني يحثهم على فهم العالم، بحيث لا يقنعون بالبقاء عند الحرية الذاتية والمحافظة عليها فيما هو جوهري فحسب، لكنهم إلى جانب امتلاكهم لهذه الحرية الذاتية لا يقفون عند ما هو جزئي وعَرَضي بل يتجهون صوب ما يوجد وجوداً مطلقاً[٤٩].

وهذا ما يشكل أيضاً المعنى الأكثر عينية لما سبق أن وصفناه وصفاً مجرداً،

---

(٤٧) كانت هذه العبارة في الأصل مثلاً يونانياً ثم راج في الكتابات الالمانية في صورته اللاتينية التي تقول «هنا رودس، هنا عليك أن تقفز» والمثل في الأصل كان يُقال عندما يُطلب من شخص أن يبين في الحال أنه قادر على أن يفعل ما يتباهى أنه فعله في مكان آخر ـ فهذه هي رودس ، أرنا كيف تقفز؟ يقترب من المثل الشعبي : هذا هو الجمل، وهذا هو الجمّال! . لكن هيجل حوّر المثل ليتلاءم مع فكرته التي يريد عرضها وهي أن وظيفة الفلسفة دراسة الحاضر والاستمتاع به (المترجم).

(٤٨) تلك هي وظيفة الفلسفة في نظر هيجل : دراسة الحاضر والكشف عن العنصر العقلي الخالد في هذا الحاضر ، وهذا العنصر العقلي هو الوردة وسط أشواك الواقع الفعلي ؛ وهيجل يستخدم تعبير «صليب الحاضر» كناية عما في الحاضر من ألم وعذاب ومعاناة، وذلك كله مما يجعل ادراك العقل متعة وبهجة . لأنه ما دام العقل يتحقق بالفعل، فمهما كان هذا الحاضر الفعلي مؤلماً فسوف يستطيع العقل أن يستمتع به لأنه سيجد نفسه فيه. ولقد استخدم هيجل هذا التعبير نفسه في كتابه «محاضرات في فلسفة الدين» الجزء الأول ص ٢٨٤ ـ ٢٨٥ من الترجمة الانجليزية (المترجم) .

(٤٩) يرى نوكس أن هيجل ينقد اسبينوزا Spinoza ولقد سبق أن انتقده في «ظاهريات الروح» ص ٨٠، وفي موسوعة العلوم الفلسفية فقرة ١٥١ . فهيجل يرى أن نظرية اسبينوزا القائلة بأن العالم جوهر أو ضرورة تحتاج إلى أن تكملها النظرية المسيحية عن الذاتية والحرية الذاتية، فالله جوهر كما يقول اسبينوزا لكنه أيضاً شخص وذات سواء بسواء . ويطبق هيجل هذه النظرية على الدولة فيرى أنه على الرغم من أن الدولة جوهر فإنها في العصور الحديثة قد وصلت إلى الوعي بذاتها بواسطة مواطنيها وملكها وهكذا لم تعد مجرد ضرورة خارجية لكنها أصبحت تجسيداً للحرية . (المترجم) .

بأنه وحدة الشكل والمضمون؛ لأن الشكل في مغزاه الأكثر عينية هو العقل بوصفه معرفة نظرية؛ والمضمون هو العقل بوصفه الماهية الجوهرية للواقع الفعلي سواء أكان واقعاً أخلاقياً أم طبيعياً.

وإذا ما عرفنا الوحدة والهوية بين هذين الجانبين فإننا نصل إلى الفكرة الفلسفية . وإنه لعناد عظيم، وإنْ كان عناداً مشرِّفاً للانسان، أن يرفض الاعتراف بشيء من المعتقدات الشخصية لا يبرره الفكر ولا يقرّه . وهذا العناد هو السمة التي يتميز بها عصرنا فضلاً عن أنه النظرية الخاصة بالمذهب البروتستانتي. فما بدأ « لوثر » في ادراكه على أنه ايمان بالعاطفة وشهادة الروح، هو على وجه الدقة، ما كانت الروح تكافح لكي تدركه منذ أصبحت ناضجة على هيئة فكرة شاملة، وبالتالي لكي تتحرر وتجد نفسها في العالم على نحو ما توجد عليه في الوقت الحاضر[٥٠]. ولقد أصبحت عبارة مشهورة تلك التي تقول: « إن نصف الفلسفة يبعدنا عن الله . . »[٥١] . ونصف الفلسفة هذا هو نفسه الذي يقيم المعرفة على «مقربة» من الحقيقة[٥٢] . في حين أن « الفلسفة الحقة تقودنا إلى

---

(٥٠) لقد كان هيجل يعتقد أن للدين، لا سيما المذهب البروتستانتي ، وللفلسفة مضموناً واحداً. لكن هذا المضمون في حالة الدين يتخذ شكل الايمان والعاطفة والوجدان. في حين أنه في حالة الفلسفة يتخذ شكل العقلانية. (انظر الاضافة التي أضافها للفقرة رقم ٢٧٠): «فهذا الفرد الجزئي الخاص، طبقاً للايمان اللوثري، هو الذي يرتبط بالله. وأمل الانسان في الخلاص، وتقواه. . الخ، تتطلّب أن يكون قلبه وذاتيته حاضرة وموجودة فيها وكذلك عواطفه وايمانه وكل ما يتعلق به. فالانسان لا بدّ أن يتوب من أعماقه ولا بدّ أن يمتلىء «بالروح القدس» ـ وهكذا نعترف هنا بمبدأ الذاتية أعني الحرية (محاضرات في تاريخ الفلسفة المجلد الثالث ص ١٤٩). وتأثر هيجل بـ «لوثر» بارز في كتابات هيجل. ولقد كانت مواعظ «لوثر» تبشّر بعدم مقاومة السلطة الزمنية والنشاط الذي دعا إليه كان باستمرار نشاطاً داخل دائرة النظام القائم. ونظرة كهذه هي التي شكّلت تصور هيجل للعلاقة بين الدولة والكنيسة ـ من تعليقات نوكس ص ٣٠٤ (المترجم) .

(٥١) العبارة لفرنسيس بيكون (١٥٦١ ـ ١٦٢٦) يقول فيها «صحيح أن جرعة ضئيلة من الفلسفة تميل بذهن الانسان إلى الالحاد، غير أن التعمق في دراسة الفلسفة يقرّبنا من الله ويلقي بالانسان في أحضان الدين».

قارن: The Essays of Lord Bacon, XVI (on Atheism).

(٥٢) غمزة ساخرة مما يسميه كانط «الاستخدام المنظم لأفكار العقل» Critique of Pure Reason, B. 675 والتعليق لنوكس ص ٣٠٤ وهيجل عموماً يسخر من الترجيح والاحتمال والتقريب لأنه ينشد الضرورة العقلية. (المترجم) .

الله »‍ . ونفس هذا القول يصدق على الفلسفة وعلى الدولة . فكما أن العقل لا يقنع « بالترجيح » لأنه « فاتر ليس باردا ، ولا حاراً » ، لهذا : « فأنا مزمع أن أتقيأك من فمي »[٥٣] . وعلى هذا النحو فإن العقل لا يقنع باليأس البارد الذي يسلم بالرأي القائل إن الأشياء في هذا العالم الأرضي سيئة بالفعل أو هي في احسن الأحوال محتملة فحسب ، على الرغم من أنه لا يمكن اصلاحها وهذه هي الفكرة الوحيدة التي تجعلنا نحافظ على العيش في سلام مع العالم . أمّا السلام مع العالم الذي تزودنا به المعرفة فهو سلام أكثر دفئاً[٥٤] .

بقي أن نسوق كلمة أخرى حول العالم الذي ينبغي أن يكون والذي يُقال ان الفلسفة تبشرٌ به ، إذْ يبدو أن الفلسفة تصل متأخرة أكثر مما ينبغي بالنسبة لهذه المهمة . فهي بوصفها « فكرة » العالم لا تظهر إلّا حين يكتمل الواقع الفعلي وتنتهي عملية تطوره . إن الدرس الذي تعلمه لنا الفكرة الشاملة وهو أيضاً درس يكشف التاريخ عن أنه ضروري ولا محيص عنه هو أنه : حين ينضج الواقع الفعلي فعندئذ فقط يبدأ المثل الأعلى في الظهور ليجابه عالم الواقع ويواجهه وليبني لنفسه في صورة مملكة عقلية ، ذلك العالم الواقعي ذاته مدركاً في وجوده الجوهري . وحين ترسم الفلسفة لوحتها الرمادية : فتضع لوناً رمادياً فوق لون رمادي[٥٥] ؛ فإن ذلك يكون إيذاناً بأن صورة من صور الحياة قد شاخت (أو أن شكلاً من أشكال الحياة قد أصبح عتيقاً) . لكن ما تضعه الفلسفة من لون رمادي فوق لون رمادي لا يمكن أن يجدد شباب الحياة ولكنه يفهمها فحسب . إن بومة مينيرفا Minerva [٥٦] لا تبدأ في الطيران إلّا بعد أن يرخي الليل سدوله .

---

(٥٣) الاقتباس الذي يسوقه هيجل مأخوذ من سفر الرؤ يا ونصه كالآتي : «أنا عارف أعمالك، إنك لست بارداً ولا حاراً، ليتك كنت بارداً أو حاراً. هكذا لأنك فاتر ولست بارداً أو حاراً أنا مزمع أن أتقيأك من فمي». رؤ يا يوحنا ـ الاصحاح الثالث ـ عدد ١٥ : ١٦ (المترجم).

(٥٤) هكذا في ترجمة كارل فريدريك Warmer Peace ص ٢٢٧ . وكذلك في الترجمة الفرنسية Plus Chaleureuse ص ٤٥ ـ أمّا نوكس فهو يترجمها «سلام أقل برودة Less Chill» ص ١٢ (المترجم).

(٥٥) تعبير «تضع لوناً رمادياً فوق لون رمادي» ـ يشبه كلمات مفيستوفليس: «كل النظريات يا صديقي العزيز رمادية اللون، وشجرة الحياة الذهبية هي وحدها الخضراء» (المترجم) .

(٥٦) الالهة مينيرفا هي إلهة الحكمة عند الرومان ، ولقد اتخذ القدماء من «البومة» رمزاً للحكمة نظراً لأنها تميل إلى الصمت والهدوء من ناحية، ولأنها تميل من ناحية أخرى إلى التواجد في الأماكن البعيدة والمهجورة، فكأنها تميل إلى العزلة والتفكير. وهيجل يقصد بـ «بومة مينيرفا» هنا الفلسفة=

حان الوقت الآن لانهاء هذا التصدير. ولقد كانت مهمته بوصفه تصديراً أن يسوق بعض الملاحظات الذاتية الخارجية عن وجهة نظر الكاتب بصدد الكتاب الذي يكتبه. وإذا كان علينا أن نناقش موضوعاً ما مناقشة فلسفية فإنه ينبغي علينا أن نرفض أية معالجة سوى المعالجة العلمية الموضوعية، وبالمثل فلو أن الانتقادات التي توجّه إلى المؤلف اتخذت صورة أخرى غير صورة المناقشة العلمية للموضوع، فهي لا يمكن أن تُعدّ سوى اضافة شخصية ورأياً جزافيا هوائيا ومن ثمّ فسوف يُنظَر إليها بغير اكتراث.

برلين في ٢٥ يونيو عام ١٨٢٠

= التي لا تبدأ عملها إلّا بعد أن يكتمل بناء الواقع المادي العقلي فتأتي الفلسفة لتحلل هذا البناء ولتكشف عن الأعمدة العقلية التي يستند إليها. (المترجم).

مقدمة

مفهوم فلسفة الحق ـ فكرة الارادة والحرية، والحق[1]

[١]

موضوع العلم الفلسفي للحق هو: فكرة الحق، أعني الفكرة الشاملة عن الحق مع التحقق العيني لهذه الفكرة في آنٍ معاً.

إضافة

موضوع الفلسفة هو الأفكار ، ولذلك فهي لا تهتم بما يوصف عادة بأنه «مجرد تصورات» ، لكنها على العكس تنظر إلى مثلّ هذه التصورات على أنها وحيدة الجانب وخاطئة. على حين أنها تبين في الوقت نفسه أن الفكرة الشاملة (وليس مجرد المقولة المجردة للفهم، والتي كثيراً ما نسمع أنها تُسمى بهذا الاسم) هي وحدها التي لها وجود بالفعل، وأنها فضلا عن ذلك هي التي تهب نفسها هذا الوجود الفعلي. وكل شيء آخر يقيم بناءه مستقلاً عن هذا الوجود الفعلي، وعن عمل الفكرة الشاملة ذاتها، لا يكون له سوى وجود زائل ولا يكون سوى عَرَضية خارجية، أعني مجرد رأي ومظهر غير جوهري، وزيف وضلال.. الخ. والصور التي تتخذها الفكرة الشاملة أثناء تحققها الفعلي ضرورية ولازمة في معرفة الفكرة الشاملة ذاتها؛ فهي اللحظة الجوهرية الثانية للفكرة والتي تتميز عن اللحظة ، عن شكلها وحالة وجودها كفكرة شاملة فحسب[2].

---

(١) هذا العنوان الذي لخص مضمون المقدمة ليس موجوداً في النص ، لكنه مأخوذ من الفهرس الأصلي الذي كان هيجل قد وضعه للمحتويات (المترجم) .

(٢) لحظتا الفكرة فيما يرى نوكس ـ هما : (أ) الشكل . أعني الفكرة الشاملة ، التي هي الارادة في كتابنا الحالي . (ب) والمضمون . أعني الوجود الفعلي للفكرة الشاملة ، أو تجسدها في العالم المتناهي ـ وهي في هذا الكتاب مجموعة من الحقوق ، والموضوعات ، والمؤسسات التي تجسد الارادة . وتحقق الفكرة الشاملة امكانياتها بالفعل حين تطور تعيناتها وتجسدها في

[٢]

علم الحق قسم من أقسام الفلسفة، وبالتالي فإن مهمته هي تطوير الفكرة من تصورها ــ والفكرة هي العامل العقلي في أي موضوع للدراسة ــ أو إن مهمته وهو نفس المعنى، أن يلاحظ التطور الباطني الخاص بالموضوع ذاته ــ وبما أنه قسم من أقسام الفلسفة فإن له نقطة بداية محددة هي النتيجة التي انتهى إليها القسم الفلسفي السابق عليه وما وصل إليه من حقيقة. فالقسم السابق من أقسام الفلسفة (الذي يسبق علم الحق) يشكّل ما يُسمى « بالبرهان » على هذه البداية؛ ومن ثمّ فمفهوم الحق إذا ما تحدثنا عن ظهوره يقع خارج علم الحق، ونحن هنا نسلّم به ونفترض مقدماً استنباطه(٣).

= العالم الخارجي . (قارن فقرة ٣٢) والخاصية الأساسية للعالم الخارجي هي التناهي فأي شيء فيه هو : هذا والآن وهنا التي ترتبط بعلاقات خارجية مع الموجودات الأخرى المتناهية بدورها . أمّا الفكر ، من ناحية اخرى ، فهو نسق عضوي من العلاقات الداخلية ومن هنا فهو لا يمكن ان يتجسّد على نحو كامل دون أن يبقى في أي مجال خارجي . وتتضمن العلاقات الخارجية ارتباطات عَرَضية وارتباطات ضرورية سواء بسواء ، فوجود العَرَضي في قلب العالم المتناهي ككل هو الروح وقد تخارجت وبالتالي فهو يعتمد على الروح . ومهمة فلسفة الطبيعة وفلسفة التاريخ هي أن تتجاهل هذه العَرَضية وتنفذ الى العقل الكامن خلف قشرة الظواهر أعني الى الفكرة الشاملة أو الى قلب الأشياء وما تجده عندئذ هو (أ) مجموعة من الأفكار وعينات الفكرة الشاملة ، وهي سلسلة ترتبط ارتباطاً عضوياً ضرورياً . (ب) مجموعة من الظواهر الطبيعية والمؤسسات البشرية التي تجسّد سلسلة الأفكار . وفهم الفكرة يعني ادراك هاتين المجموعتين ؛ والعالم الفعلي هو مركب الاثنين ، والى جانب هذا العالم الفعلي هناك أعراض ومصادفات لا تنفصل عن نطاق الزمان والمكان هي تلك التي يهتم بها العالم التجريبي والمؤرخ ، لكنها موضوعات لا تهم الفيلسوف فيما يرى هيجل . من تعليقات نوكس ص ٣٠٥ (المترجم) .

(٣) كما يشير هيجل فيما بعد في الفقرة ٢٩ ، فإن الحق هو الارادة وقد أصبحت موجودة على نحو محدد أو هو تجسيد الارادة . فالفكرة الشاملة للارادة هي تعين الفكرة الشاملة للروح . ولقد لخص هيجل المراحل التي اجتازتها الروح قبل أن تصل إلى الارادة في الفقرة رقم ٤ . وكل فلسفة أصلية لا بدّ في نظر هيجل أن تشكل كلا عضوياً ونسقياً ـ ولقد لخص تصوره لهذا الكل في كتابه «الموسوعة». أمّا في فلسفة الحق فهو يعرض بالتفصيل لجزء من أجزاء المذهب . وهو بوصفه قسماً من التطور العضوي للنسق ، فإنه يشبه فترة التاريخ التي تفترض مقدماً أنها سبقتها فترات أخرى وهي حبلى بفترات تالية . ومن نافلة القول أن نذكّر القارىء بأن فلسفة هيجل لا تصل إلى قمتها عندما تصل إلى الدولة بل عندما تصل إلى : الفن ، والدين ، والفلسفة التي تجاوز الدولة ـ انظر آخر فقرة في موسوعة العلوم الفلسفية ـ من تعليقات نوكس ص ٣٠٥ (المترجم) .

إن أول شيء يسعى إليه الباحث ويطلبه ـ بناء على المنهج المجرد غير الفلسفي للعلوم ـ هو تعريف العلم، وعلى أية حال فإن هذا المطلب يستهدف المحافظة على الشكل الخارجي للبحث العلمي. (لكن علم القانون الوضعي، على الأقل، لا يمكن أن يهتم اهتماماً رئيسيا بالتعريفات ما دام يبدأ أولاً بتقرير ما هو مشروع أعني بالتساؤ ل عن التدابير الجزئية المشروعة، ولهذا السبب يذكر هذا التحذير: « التعريف في القانون المدني دائما محفوف بالمخاطر »(٤). والواقع أنه كلما زاد التفكك والتناقض الداخليين في التدابير التي تحدد السمة الأساسية لمضمون الحق، تضاءل امكان وجود أي تعريف في هذا المجال. ذلك لأن التعريفات لا بدّ أن تُصاغ في ألفاظ كلية في حين أنك لو استخدمت هذه الألفاظ الكلية: لانكشف لك في الحال، وبكل وضوح، مبلغ ما فيها من تناقض ـ وهو هنا: الخطأ. وهكذا نجد في القانون الروماني مثلا أنه لا يمكن أن نصل إلى تعريف « للانسان » ما دام أنه من غير الممكن أن يندرج « العبد » تحت هذا التعريف. والواقع أن وضع العبد نفسه كان اهانة موجهة لمفهوم الانسان. ولقد كان من المخاطرة كذلك محاولة تعريف « الملكية الخاصة » و « المالك » في كثير من الحالات). لكن ربما يُقال إن استنباط التعريفات كان يُستمَد من الاشتقاقات اللغوية لاسيما عن طريق التجريد من حالات جزئية خاصة، وبالتالي فهو يقوم على العواطف والأفكار البشرية. ومن ثمّ كانت صحة التعريف تعني مطابقته للأفكار السائدة(٥). وهذا المنهج يهمل كل ما هو جوهري للعلم، أعني أنه يهمل، فيما يتعلق بالمضمون، الضرورة المطلقة للموضوع، (وهي الحق في هذه الحالة) وهو يهمل، فيما يتعلق بالشكل، طبيعة الفكرة الشاملة.

والحقيقة أن ضرورة الفكرة الشاملة، في حالة المعرفة الفلسفية، هي الأمر الأساسي، وطريقة ظهورها بوصفها نتيجة ما هي البرهان عليها وهي استنباطها. وما أن نبين أن مضمونها ضروري بذاته على هذا النحو حتى نجد أن الخطوة الثانية هي البحث حولنا عمّا يطابقه في أفكارنا ولغتنا. لكن هذه الفكرة الشاملة،

---

(٤) ورد هذا التحذير في مجموعة أحكام الفقه الروماني المسماة « بالديجست » (المختار ـ أو المستصفى) Digest ، LX. XVII 202 ـ فالعبد مثلاً لا يمكن أن يوضع تحت تعريف دون ادانة للرق ، فإذا كان العبد « أنساناً » فإن عبوديته تعني انكاراً لحقوقه (المترجم) .

(٥) المقصود بها الأفكار الذاتية او التمثلات الشخصية (المترجم) .

على نحو ما هي موجودة عليه بالفعل في حقيقتها، لا تختلف فحسب عن فكرتنا الشائعةعن هذا المضمون، لكنها لابدّ كذلك أن تختلف عنه في الشكل والمظهر. فإذا لم تكن الفكرة الشائعة كاذبة في مضمونها فإنها يمكن أن تعرض الفكرة الشاملة على أنها تتضمنه، وعلى أنها موجودة فيه بالضرورة. وبعبارة أخرى يمكن أن تظهر الفكرة الشائعة مدعية شكل الفكرة الشاملة؛ لكن التصور الشائع هو أبعد ما يكون عن أن يصلح معياراً ومقياساً للفكرة الشاملة (التي هي ضرورية وصادقة بذاتها). لكنه ينبغي، بالأحرى، أن يستمد حقيقته من الأخيرة، وأن يكيف نفسه معها، وأن يدرك طبيعته الخاصة بمساعدتها وعونها.

لكن في الوقت الذي أصبحت فيه هذه الطريقة المجردة في المعرفة، السالف ذكرها ، بتعريفاتها الصورية، وأقيستها، وبراهينها ـ في خبر كان، أعني مضت وعفى عليها الزمان فلا يزال البديل الذي نقدمه كوسيلة أخرى فقيراً، وأعني به ادراك الأفكار واعتناقها بصفة عامة (لا سيما فكرة الحق وما ينتج عنها من تفريعات) بوصفها « وقائع الوعي المباشرة »[٦] والتي تجعل من طبيعتنا أو وجداناتنا، وعواطفنا، وانفعالات قلوبنا، منبعاً للحق. وربما كان هذا المنهج هو أيسر ألوان المناهج جميعاً، لكنه في الوقت نفسه أعظمها بعداً عن المنهج الفلسفي. . دعْ عنك الجوانب الأخرى لمثل هذه النظرة التي تؤثر تأثيراً مباشراً على السلوك وليس على المعرفة وحدها[٧]. وعلى حين أن المنهج القديم بما أنه كان مجرداً فقد كان يلحّ على الأقل على شكل الفكرة الشاملة في تعريفها، وشكل المعرفة الضرورية في برهانها، فإن الوجدان والوعي المباشر يرتفعان بالذاتية والعَرَضية والعفوية إلى مرتبة المبدأ المرشد. ولقد سبق لي أن عرضت في كتابي « علم المنطق » ما يشكل الطريقة العلمية في الفلسفة، وأنا هنا أفترضه[٨].

---

(٦) يشير نوكس إلى أن تعبير « وقائع الوعي » ، أو « الشعور المباشرة » الذي يستخدمه هيجل هنا وفي أماكن أخرى كثيرة كان يقصد به أساساً أفكار الفيلسوف الألماني فريز Fries (تراجع الحاشية السابقة على التصدير) ومن الممكن أن تكون تعبيرات « الحقائق الواضحة بذاتها » و « الأشياء التي تُعرف بطريقة حَدْسية » مرادفات حديثة أو عصرية لتعبير وقائع الشعور المباشرة (المترجم) .

(٧) قارن مثلاً الملحقات على الفقرات رقم ١٢٦ و ١٤٠ . فلو أن الشعور والوجدان والالهام قد حلّت محل القانون لأصبح من الممكن عندئذ تبرير أي جريمة بالمعتقدات والاقتناعات الذاتية للمجرم أو « نواياه الأخلاقية » (المترجم) .

(٨) قارن التصدير السابق لا سيما الحاشية التي تتحدث عن الطريقة التجريبية والطريقة النظرية في مقدمته لعلم المنطق (المترجم) .

[٣]

الحق وضعي بصفة عامة[٩]: (أ) حين يتخذ الشكل المشروع في دولة معينة، وهذه السلطة المشروعة هي المبدأ المرشد لمعرفة الحق في صورته الوضعية أعني القانون الوضعي. (ب) وحين يكتسب الحق في صورته الوضعية هذه عنصراً وضعياً في مضمونه (على النحو التالي):

١ ـ من خلال الشخصية القومية لشعب ما، والمرحلة التي بلغها تطوره التاريخي ومجموعة العلاقات كلها التي تربطه بضرورات الطبيعة[١٠].

---

(٩) الحق إذا ما أصبح وضعياً يتحوّل إلى قانون Gesetz وفي استطاعة المرء ـ في هذه الحالة ـ أن يتساءل إمّا عن القانون الطبيعي أو ما قبله بلد من البلدان على أنه حق أعني القانون الوضعي. ويوجد في النوع الأخير من القانون عنصر «موضوع» يهتم به المشرِّع لكنه لا يهم النظرية الفلسفية عن القانون. وفضلاً عن ذلك فإننا إذا ما درسنا ما قبلته دولة من الدول على أنه حق استطعنا ان نميز فيه بين المضمون والشكل. وقد يتألف المضمون من تشريعات خاصة او أحكام مختلفة، أو «قانون عام» .. الخ. لكن الشكل الذي تتخذه الألوان كلها سليم ومشروع. فالمشرِّع يعمل بطريقة بَعْدية A posteriori فهو يريد أن يعرف ببساطة ما هو القانون. لكن الفيلسوف يريد أن يسبر الأغوار ليرى القانون الوضعي بوصفه تجسيداً لتعينات الفكرة الشاملة عن الحق؛ وتُشكل هذه التعينات سلسلة ضرورية تتطور بواسطة ضرورة داخلية للفكر ذاته. لكن علينا أن نكون على وعي تام لمعنى قولنا أن الفيلسوف يعمل بطريقة قَبْلية A priori فلا يمكن تحصيل معرفة بمقولات المنطق ذاتها إلاّ بعد تجربة التفكير. وبالتالي ففي المجالات العينية كمجال الطبيعة ومجال التاريخ فإننا لا نستطيع أن نتكهن بالتعينات الخاصة التي أعطاها الفكر لنفسه، رغم أننا نستطيع أن نسبر أغوارها بمجرد ما نعرف. ومن ثمّ فإن دراسة العلم التجريبي لا بدّ أن تسبق فلسفة الطبيعة (قارن الموسوعة فقرة ٢٤٦) كما لا بدّ أن تكون دراسة القانون الوضعي والتاريخ سابقة على فلسفة الحق. ويحاول الفيلسوف أن يرى معنى الوقائع التي جمعها المؤرخ وأن يكتشف الضرورة في قلب ما فيها من عَرَضية. ومن المهم أن نلاحظ أن هيجل ساق في هذا الكتاب دراسة لمجموعة ضخمة من الوقائع التي يحاول هنا أن يكتشف مبدأها الباطني المحرك وأن يشرحه، ومن ثمّ فهو أبعد ما يكون عن التفكير في استنباط الدولة بلون من الوان التفكير القَبْلي، وللتفرقة بين الحق Recht والقانون Gesetz أنظر فيما بعد فقرة ٢١١ وما بعدها من تعليقات نوكس ص ٣٠ (المترجم).

(١٠) كالتربة والمناخ والموقع الجغرافي .. الخ. وراجع في أثر الطبيعة على التطور التاريخي ترجمتنا العربية لكتابه «محاضرات في فلسفة التاريخ» ص ١٤٧، دار التنوير، بيروت ١٩٨١. (المترجم).

٢ ـ بالقول بأن القانون الوضعي لا بدّ أن يتضمن بالضرورة تطبيق التصور الكلي على الكيفيات الجزئية المعنية، الموجودة بالخارج، والتي تسم بسماتها الأشياء والحالات[١١]. ولا يحدث هذا التطبيق داخل الفكر النظري وتطور الفكرة الشاملة، وإنما هو يندرج تحت مجال الفهم (اندراج الجزئي تحت الكلي).

٣ ـ من خلال الاجراءات التفصيلية النهائية التي يتطلّبها اصدار الأحكام الفعلية في المحاكم.

إذا كان الميل والهوى، ومشاعر القلب، تقف في معارضة الحق الطبيعي والقوانين الوضعية، فليس في استطاعة الفلسفة، على الأقل، أن تعترف بسلطات من هذا القبيل. وإذا أمكن للعنف والطغيان أن يكونا عنصرين من عناصر القانون، فإن ذلك لا يحدث إلاّ عَرَضاً ولا علاقة له بطبيعة القانون ـ وسوف نبين فيها بعد، في الفقرات من ٢١١ إلى ٢١٤ من هذا الكتاب النقطة التي لا بدّ أن يصبح عندها الحق وضعياً. ونحن نشير هنا إلى التفصيلات التي سوف نعرضها هناك، لكنا هنا لا نشير إلاّ إلى حدود الدراسة الفلسفية للقانون لكي نتجنب في الحال أي زعم محتمل، دعْ عنك أن يكون مطلباً، بأنه ينبغي أن تكون محصلة تطوره هي صيغة القانون الوضعي أعني صيغة لما تتطلبه الدولة القائمة بالفعل.

إن القانون الطبيعي، أو القانون من وجهة النظر الفلسفية، متميز عن القانون الوضعي. لكن سوف يكون من سوء الفهم البالغ أن نحول اختلافهما إلى تضاد وتناقض. فالعلاقة بينهما قريبة الشبه جداً من العلاقة بين «المدونة» Institutes و «البندكت» Pandectes[١٣].

---

(١١) فتصور اللصوصية لا بدّ أن ينطبق مثلاً على السرقات الأدبية أو انتحال آراء وأفكار الغير. وتلك حالة لم تكن في ذهن المشرِّع حين وضع قانون السرقة لأول مرة ـ أنظر الاضافات للفقرات ٦٩، ٢١٢، ٢١٤ (المترجم).

(١٣) في عام ٥٢٨ م عين الامبراطور جوستنيان عشرة من فقهاء القانون الروماني لكي ينظموا قوانين الدولة وهي مجموعة الفقهاء التي سُميت باسم «هيئة الرجال العشرة». وكان أكثر رجال اللجنة نشاطاً هو «تريبونيان» Tribonian. ولقد ضمت اللجنة في مجموعة واحدة آراء فقهاء الرومان التي رأت أنها خليقة بأن تكون لها قوة القانون ونُشرت هذه الاراء عام ٥٥٣م باسم «مدونة جوستنيان» Institutes de Justinien في الفقه الروماني وقد ترجمها إلى اللغة العربية الأستاذ عبد العزيز فهمي ونشرتها دار الكاتب المصري بالقاهرة عام ١٩٤٦. كما نشر جوستنيان أيضاً =

أمّا فيما يتعلق بالعنصر التاريخي في القانـون الوضعي، الذي سبق أن ذكرناه في الفقرة رقم ٣، فقد نادى مونتسكيو Montesquieu(١٤) بوجهة نظر تاريخية صحيحة تعبر عن موقف فلسفي أصيل، وأعني بها وجهة النظر القائلة بأن التشريع سواء في مجاله العام أو حالاته الجزئية الخاصة ينبغي ألّا يُعالج على أنه شيء معزول ومجرد وإنما على أنه لحظة معتمدة على الكل ترتبط بجميع الخصائص الأخرى التي تشكل شخصية أمة ما وعصر ما. وإذا ما ارتبطت القوانين المختلفة على هذا النحو فإنها تكتسب معناها الحقيقي. وبالتالي يكون لها ما يبررها.

وإذا ما درسنا القوانين الجزئية على نحو ما تظهر وتتطور في الزمان، فذلك عمل تاريخي خالص، وكذلك التعرّف على القواعد التي يمكن استنباطها منطقياً من مقارنة هذه القوانين مع المبادىء التشريعية التي كانت قائمة من قبل. وهو عمل يُقدّر ويُكافأ في مجاله الخاص، لكن لا علاقة له بالدراسة الفلسفية لموضوع القانون على الاطلاق، ما لم نخلط بالطبع بين اشتقاق القوانين الجزئية من الأحداث التاريخية وبين اشتقاقها من الفكرة الشاملة؛ وما لم يمتد التبرير والتفسير التاريخيان ليصبحا تبريرين صحيحين بطريقة مطلقة. وهذا الفارق البالغ الأهمية، والذي ينبغي أن نلتزم به تماما، هو كذلك فارق في غاية الوضوح: إذ يمكن أن نبين أن قانوناً جزئياً معيناً يعتمد تماماً على الظروف والمؤسسات القائمة المشروعة ويتفق

= مجموعة أحكام القانون الروماني وقواعده استمدها من كتب السلف من الفقهاء في مجموعة سماها «البندكت» Pandectes أو «الديجست» Digest ومعنى الكلمة الأولى «الحاوي الأوفى» أو «الجامع الأوفى». ومعنى الكلمة الثانية «المختار» أو «المستصفى». كما نشر مجموعة قوانينه Codes نشراً متقطعاً ثم أعاد نشرها عام ٥٣٤م تحت اسم «المجموعة القانونية الجديدة» على أن ذلك لا يؤخذ منه أن عصر جوستنيان كان عصر ازدهار للفقه الروماني. كلا. بل إن هذا الازدهار انتهى بانقضاء حكم الامبراطور اسكندر سيفير عام ٢٣٥ بعد الميلاد. وأكبر فضل لجوستنيان أنه وفق إلى جمع الفقه القديم وتدوينه وحفظه من الضياع (قارن مقدمة الاستاذ عبد العزيز فهمي لترجمته العربية لمدونة جوستنيان في الطبعة السالفة الذكر). وهيجل ينظر إلى الحقوق في أي نظام للقانون على أنها تجسد تصور المشرِّع لما هو حق. وهو ينظر إلى «مدونة جوستنيان» على أنها تضع المبادىء العامة لفقه القانون في حين أن الحالات التفصيلية قد جمعت في «البندكت أو الحاوي الأوفى»، وهو تصور غير دقيق لهذين الكتابين. (المترجم).

(١٤) يمتدح هيجل مونتسكيو بوصفه المفكر الذي عرض «نظرة تاريخية سليمة» تمثل وجهة نظر فلسفية أصيلة، فطبقاً لها لم يعد يُنظر إلى القانون على أنه مجرد ومعزول بل على أنه جزء من كل شامل وعلى أنه يرتبط بجميع الجوانب الأخرى في أمة من الأمم وفي فترة زمانية معينة وهي على هذا النحو وحده تكتسب معناها الحقيقي وتبريرها السليم. (المترجم).

معها، لكنه مع ذلك خاطىء وغير معقول في طابعه الاساسي كما هي الحال مثلاً في مجموعة قواعد القانون الروماني للأحوال الشخصية التي صدرت صدوراً منطقياً عن المؤسسات القائمة مثل: حق الزوج على زوجته، وحق الأب على أبنائه Patria Potesta(١٥)، في القانون الروماني. لكن حتى لو سلمنا بأن هذه القوانين الجزئية هي في آن معاً سليمة ومعقولة، فسوف تظل البرهنة على أنها تمتلك هذه الخاصية شيء، وهو أمر لا يمكن أن يتم إلاّ عن طريق الفكرة الشاملة، ووصف ظهورها وظروفها وتطورها عبر التاريخ، وحالاتها الخاصة، وحالاتها العارضة، وحاجاتها والأحداث التي أدّت إلى سنّها كتشريع شيء،آخر مختلف أتمّ الاختلاف. إن ذلك اللون من السرد التاريخي، أو من المعرفة (البرجماتية)(١٦)، يقوم على أسباب تاريخية قريبة أو بعيدة؛ وأولئك الذين يعتقدون أن عرض التاريخ بهذه الطريقة هو كل ما نحتاجه، أو هو بالأحرى الأمر الجوهري الذي له وحده الأهمية القصوى لكي نفهم القانون أو أي قاعدة تشريعية قائمة ــ يسمون هذا العمل «تفسيراً» أو «إدراكاً شاملاً» إنْ شئنا ذلك(١٧). في حين أن ما هو جوهري حقاً في الموضوع، وهو الفكرة الشاملة،

---

(١٥) قارن مجموعة من التقريرات الخاصة بالأحوال الشخصية في القانون الروماني في مدونة جوستنيان السالفة الذكر ص ٣٩٦ ــ ٣٩٧ من الترجمة العربية القاهرة ١٩٤٦. ولقد كانت القوانين الرومانية القديمة تعطي للأب سلطة واسعة، فقد كان له، كما جاء في الألواح الاثني عشر، السيطرة الأبوية الكاملة التي كانت للأب في المجتمعات الزراعية والعسكرية، فكان يسمح بمقتضى هذا القانون أن يجلد ابنه أو يقيده بالاغلال أو يسجنه أو يبيعه أو يقتله ــ وكل ما يقيد سلطة الأب هو تحرير الابن من سيطرته إذا بيع هذا الابن ثلاث مرات. (المترجم).

(١٦) كلمة «برجماتي» تعني في مصطلحات هيجل «النفع» أو «الفائدة» ــ والتاريخ العملي أو البرجماتي هو الذي يهتم أساساً باستخلاص فوائد من دراسة التاريخ يتمثل في العبر والعظة، والمبادىء والقيم، والدروس الأخلاقية من أحداث الماضي. فهو يدرس التاريخ لا بقصد الوقوف على العوامل التي تتحكم في سير الأحداث وإنما الهدف الأساسي من الدراسة التاريخية هو في النهاية استخلاص الدروس الماضية التي يمكن الاستفادة منها في العصر الحاضر. ولقد عبر عن هذه الوجهة من النظر مؤرخنا الكبير عبد الرحمن بن خلدون في مقدمة كتابة الضخم «كتاب العبر، وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر، ومَنْ عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر» حين قال «إن فن التاريخ، فن عزيز المذهب، جم الفوائد، شريف الغاية... الخ» ص ١٢ (من طبعة دار الشعب) ــ وقارن ما يقوله هيجل عن هذا اللون من التاريخ في كتابه «محاضرات في فلسفة التاريخ» ص ٣٦، دار التنوير، بيروت ١٩٨١. (المترجم).

(١٧) المؤرخون البرجماتيون يزعمون أنهم بمنهجهم يفهمون التاريخ فهماً شاملاً في حين أنهم لا يحاولون النفاذ إلى قلب التاريخ لكي يصلوا إلى الفكرة الشاملة التي لا تكون أحداث التاريخ سوى تجسيد لها وبالتالي لا تكون واضحة ومعقولة إلاّ في ضوئها. (المترجم).

فإنهم لا يناقشونه بل يمرون عليه مرّ الكرام. ولقد اعتدنا، من هذه الوجهة من النظر، أن نتحدث عن أفكار شاملة في القانون الروماني أو الألماني، أعني الأفكار الشاملة في القانون على نحو ما تتحدد في هذه المجموعة التشريعية أو تلك، في الوقت الذي لا نكون نقصد فيه الحديث عن الأفكار الشاملة على الاطلاق، بل أن نتحدث عن مبادىء تشريعية عامة فحسب، وقضايا الفهم المجردة، والقواعد والقوانين الوضعية وما شابه ذلك.

وحين يهُمل الفارق بين الدراسة التاريخية والدراسة الفلسفية للقانون يصبح من الممكن ظهور الخلط فتتحول المشكلة من البحث عن المبرر الحقيقي للموضوع الذي ندرسه (وهو الحق والقانون بصفة عامة) إلى تبريره بواسطة ظروف ونتائج وافتراضات مسبقة ليس لها في ذاتها أدنى قيمة. وبصفة عامة فنحن بهذه الطريقة نحل النسبي محل المطلق، والمظهر الخارجي للشيء محل طبيعته الحقيقية. فأولئك الذين يحاولون تبرير الأشياء بمبررات تاريخية إنما يخلطون بين أصل الظروف الخارجية وبين الفكرة الشاملة؛ فتراهم ينتهون، بغير وعي، إلى عكس ما كانوا يقصدون الوصول إليه. فحين نبين أن قانوناً معيناً قد نشأ ليفي تماماً بغرض معين وضرورة معينة تفرضها ظروف معينة في زمان ما، فإننا نكون قد حققنا ما تتطلبه النظرة التاريخية. لكنا لو افترضنا أن هذا التفسير يمكن أن يكون تبريراً عاماً للشيء نفسه لانقلب التفسير إلى ضده؛ لأنه ما دامت تلك الظروف لم تعد بعد قائمة، فإن القانون يفقد باختفائها معناه وأحقيته، دعْ عنك أن يكون له ما يبرره. افرضْ مثلاً أننا قبلنا كدفاع عن الأديرة خدماتها في فلاحة الأرض القاحلة واستصلاحها وسكناها، والمحافظة على الثقافة حية بنسخ المخطوطات وتعليمها.. الخ. وافرضْ أكثر من ذلك أننا اعتقدنا أن هذه الخدمات هي أساس وجود الأديرة وهدفها المستمر؛ فإن ما ننتهي إليه بالفعل من دراسة هذه الخدمات الماضية هو عندئذٍ أن الأديرة قد أصبحت من هذه الزاوية على الأقل غير مناسبة ولا لزوم لها نظراً لأن الظروف الآن قد تغيرت تماماً. إن المغزى التاريخي لنشأة الظواهر وتطورها ــ وهو المنهج التاريخي الذي يصورها ويجعلها مفهومة ــ إنما يقع في دائرة مختلفة عن دائرة البحث الفلسفي للفكرة الشاملة لهذه الظواهر وعن نشأتها أيضاً[18]. وقد يجوز

---

(١٨) فكرة هيجل هي أن كلاً من الفلسفة والتاريخ يدرس نمو المؤسسات وقيام الامبراطوريات وسقوطها. لكن التاريخ يقف عن حدود الواقعة الفجة في حين أن فلسفة التاريخ تنفذ إلى معنى الوقائع. وما دامت فلسفة التاريخ تعتمد في مادتها على البحث التاريخي، فإن الفلسفة والتاريخ يستطيعان إلى هذا الحد أن يكونا في سلام لأن كلاً منهما يكمل الآخر. لكن في استطاعتهما أن=

القول بأن لكل من الفلسفة والتاريخ، إلى هذا الحد، موقف حياد متبادل أو عدم اكتراث كل منهما بالآخر، لكنهما لا يعيشان في سلام على هذا النحو باستمرار حتى في المجالات العلمية. ولذلك فسوف أقتبس شواهد على ترابطهما من كتاب السيد هوجو Herr Hugo «موجز لتاريخ القانون الروماني»[١٩]. وسوف يلقي الضوء فضلاً عن ذلك على «التظاهر» بأنهما متعارضان[٢٠]. ويقول السيد هوجو: «يمتدح شيشرون Cicero الألواح الأثني عشر[٢١]. ويشير إلى الفلاسفة اشارة عابرة... لكن الفيلسوف فيفورينوس Favorinus[٢٢]. يدرس هذه الألواح بدقة كما يدرس بنفس الدقة مجموعة كبيرة من عظماء الفلاسفة منذ أن درس عصره القانون الوضعي». وفي نفس السياق يرد هوجو الحجة المضادة النهائية إلى دراسة الموضوع

= يكونا في سلام بطريقة أخرى لأن الفلسفة وما فيها من أفرع كالمنطق أو الميتافيزيقا لا بدّ أن تدرس الفكرة الشاملة في ذاتها ولذاتها؛ فهي لا تدرس الفكرة الشاملة كما هي الحال في فلسفة التاريخ فحسب بوصفها متجسِّدة في أحداث التاريخ. ويتفق هيجل مع المدرسة التاريخية لفقهاء القانون ضد المؤرخين العقلانيين في تركيز الاهتمام على العنصر الوضعي أو التاريخي في القانون، لكنه يعتقد أنها تخطىء في تجاهل العنصر العقلي الذي يوجد أيضاً والذي يُعدّ أساسياً كذلك في ظواهر التاريخ، ما دام العنصر التاريخي نفسه لا يظهر إلّا بواسطة الفكرة الشاملة ذاتها. انظر فيما يتعلق بالانتقادات التي وجهها هيجل لـ سافيني Savingny فقرة ٢١١ من فلسفة الحق. (المترجم).

(١٩) جوستاف ريتر فون هوجو (١٧٦٤ ــ ١٨٤٤) Gustav Ritter Von Hugo أستاذ القانون بجامعة توبنجن عام ١٧٨٨. ولقد نشر الطبعة الأولى من كتابة الرئيس «موجز لتاريخ القانون الروماني» عام ١٧٩٠ ــ وظهرت طبعة عام ١٨١٥، وكانت له طبعات تالية كثيرة. (المترجم).

(٢٠) تشير كلمة «التظاهر» إلى الفقرة الثانية من هذه الاضافة. والاقتباس لنص «هوجو» مأخوذ من الفقرة ٥٢ من الطبعة السابعة. أمّا الاشارة إلى شيشرون فهي إشارة إلى كتابه في الخطابة De Oratorei, 44 (المترجم).

(٢١) الألواح الاثنا عشر أقدم تشريع للقانون الروماني. فقد اختار مجلس الشيوخ الروماني عام ٤٥١ عشرة رجال لوضع قانون جديد وخوّل لهم أعلى سلطة حكومية في روما لمدة سنتين. وقد وضعت اللجنة التي سميت هيئة العشرة Decemvirs شريعة الألواح الاثني عشر وهي عبارة عن قوانين روما القديمة القائمة على العادات والعرف والتقاليد بعد أن تحوّلت إلى شرائع عددها اثنتي عشرة حُفِرت على ألواح من النحاس وعرضت في الساحة أو السوق العامة لمَنْ يريد أن يقرأها، وكانت أساساً للقانون الروماني العام والخاص كما كانت حدثاً بالغ الأهمية في تاريخ روما والعالم كله (المترجم).

(٢٢) فيفورينوس Favorinus سوفسطائي يوناني، وفيلسوف من فلاسفة الشكّاك عاش في القرن الثاني بعد الميلاد (المترجم).

على نحو ما فعل «فيفورينوس» حين يقدم سبباً لذلك هوأن «فيفورينوس فهم الألواح الاثني عشر فهمًا سيئاً تماماً على نحو ما فعل هؤلاء الفلاسفة في فهمهم للقانون الوضعي..»[٢٣]. أمّا عن التصحيح الذي قام به المشرّع سكستوس كاسيلوس Sextus Caecilius للفيلسوف فيفورينوس على نحو ما جاء في كتاب أوليس جيلوس Aulus Gellius[٢٤]: «ليالي أتيكا» Noctes Atticae[٢٥]، فهو تعبير أولي عن المبدأ الحقيقي الدائم لتبرير ما هو وضعي تماماً في مضمونه الداخلي. ويرد كاسيلوس، وهو سعيد، بحجة مضادة على الفيلسوف فيفورينوس: «لا بدّ أنك تعلم أن الميزات وألوان العلاج التي تقدمها القوانين، تختلف وتتقلب، تبعاً لتقلب العادات وأنواع الانظمة، واعتبارات المنفعة الحاضرة، وقوة وعنف الأمراض التي ينبغي علاجها. فطابع القوانين لا يظل ثابتاً لا يتغير، بل على العكس من ذلك، تغيرها عواصف الظروف والصدفة كما تغير العواصف وجه البحر والسماء. وأي مشروع بدأ أكثر نفعاً من المشروع الذي تقدم به ستولو Stolo[٢٦]، وأكثر ملاءمة من القرار الذي اتخذه فوكونيس.. Voconius بوصفه تريبونا[٢٧]؟. وأي قانون كان

---

(٢٣) تظل مبادىء الحق مجردة ولا تتحقق بالفعل على نحو تام إلى أن تُطبّق على متطلبات الساعة وإلى أن توضع في قانون. وهكذا يكتسب القانون عنصراً وضعياً بالضرورة يظهر من تطبيق الفكرة الشاملة على مادة متناهية معطاة. ومن ثمّ فهذا العنصر لا يمكن استنباطه من **الفكرة** الشاملة؛ والمبرر الوحيد الذي يمكن أن يكون له هو مبرر نفعي. ويرى هيجل أن الفلاسفة (العقليين) قد أقاموا الكثير من انتقاداتهم للقانون على أساس فشلهم في فهم العنصر الوضعي (وبالتالي غير العقلي) الذي يتضمنه القانون بالضرورة. من تعليقات نوكس ص ٣٠٨. (المترجم).

(٢٤) لقد هاجم فيفورينوس الألواح الاثني عشر مستنداً إلى طبيعة الموضوع. في حين أن كاسيلوس يبرر القانون بسبب فعاليته. ولقد كان كل منهما شخصية تاريخية كما كانا عضوين في جماعة هادريان Hadrian والأرجح أن يكون جيلوس قد تخيل الحوار بينهما أكثر من أن يكون قد رواه. من تعليقات نوكس ص ٣٠٨. (المترجم).

(٢٥) Aulus Gellius كاتب روماني في القرن الثاني بعد الميلاد صاحب ليالي أتيكا.

(٢٦) Licinus Calvus Stolo سياسي روماني في النصف الأول من القرن الرابع قبل الميلاد عين للدفاع عن حقوق الشعب عام ٣٧٧ ق. م، ثمّ قنصلاً عام ٣٦١. اشترك مع لوسيوس سكستوس Lucius Sextius في تقديم بعض الأنظمة والاقتراحات لصالح حقوق عامة الشعب مثل تخفيض الديون بمقدار ما يُدفع فيها من فوائد، وتحديد ملكية الأرض بنحو ثلثمائة فدان، وألا يتجاوز العبيد الذين يعملون في الأرض نسبة معينة من العمال الأحرار، وأن يختار قنصل من عامة الشعب على الدوام.. الخ. (المترجم).

(٢٧) منصب أنشىء في روما لأول مرة عام ٤٩٤ ق. م. بعد انشقاق العامة لأول مرة ونزوحهم إلى=

أكثر ضرورة من قانون ليسينوس؟[٢٨]. ومع ذلك فقد امحّت وفنيت هذه التنظيمات والقوانين جميعها حين نمت الدولة وأصبحت غنية». (ليالي أتيكا).

إن هذه القوانين تكون وصفية بمقدار ما تكون نافعة وبمقدار ما يرتبط معناها وصلاحيتها بالظروف الراهنة. ولذلك فلن يكون لها سوى قيمة تاريخية فحسب، فهي ذات طبيعة عارضة وزائلة. إن حكمة المشرّعين والحكام التي تتجلّ في تشريعاتهم المتعلقة بالظروف الراهنة ومتطلبات عصرهم هي مسألة منفصلة ينبغي أن تُترَك للتاريخ لكي يحدد قيمتها. وسوف يكون حكم التاريخ أكثر عمقاً كلما دعم قراره عن قيمتها بوجهة نظر فلسفية.

وسوف أسوق مثالاً على حجج كاسيوس الأخرى في تبرير الألواح الاثني عشر ضد فيفورينوس لأنه أدخل فيها طريقة أبدية في الغش والخداع وكذلك طريقة الفهم في التدليل والمحاجّة، وأعني بذلك العثور على مبرر جيد لموضوع سيء، وافتراض ان الأمر السيء قد تمّ تبريره بهذه الطريقة. فكاسيوس يناقش القانون البشع الذي يعطي الحق للدائن، بعد انقضاء مدة معينة، في قتل مدينه أو بيعه في سوق الرقيق. أو يعطي الدائنين إذا كان عددهم كثيراً الحق في تقطيع المدين أشلاء واقتسامها فيما بينهم فيأخذ كل منهم شلواً. بل إن هناك بنداً ينص، أكثر من ذلك، على أن مَنْ يقوم بعملية التقطيع لا يخضع لأية مساءلة إذا ما قطع من المدين أكثر أو أقل مما ينبغي ــ وهذا نص كان يمكن لشايلوك Shylock[٢٩] في مسرحية شكسبير «تاجر البندقية» أن يستفيد منه كثيراً، ولو عُرِض عليه لسلّم به وهو ممنون للغاية. ويقدم كاسيوس لمثل هذا القانون مبرراً طيباً جداً حين يقول إن القانون قد

= الجبل المقدس على بعد ثلاثة أميال من روما، وهو منصب محام عام، يُختار من بين عامة الشعب للدفاع عن مصالحهم، وكان العرب في بعض أشعارهم يكتبونه «أطربون». (المترجم).

(٢٨) يقصد ليسينوس ستولو السالف الذكر، انظر حاشية ٢٦. (المترجم).

(٢٩) شايلوك Shylock ثري يهودي جشع أقرض أحد تجار البندقية وهو انطونيو ــ في مسرحية شكسبير «تاجر البندقية» ــ مبلغاً من المال واشترط عليه إذا لم يرده في الموعد المحدد أن يكون له الحق في أن يأخذ من جسده رطلاً من اللحم يقتطعه من أي مكان يرتضيه. وحان الموعد وكاد شايلوك أن ينفذ شرطه في انطونيو لولا أن أنقذته «بورشيا» بحيلتها الذكية. فذهبت إلى أن الشرط لا يعطيه الحق في نقطة دم واحدة لأنه ينص على رطل من اللحم دون إراقة دم، فلو أنه أراق دمه عرّض أرضه وأملاكه للمصادرة، وهكذا أنقذت أنطونيو من براثن هذا اليهودي الجشع. (المترجم).

كفل على نحو فعّال الثقة والسمعة الطيبة، كما أن بشاعته هي التي جعلت تطبيقه أمراً متعذراً. ولقد أدّت ضحالة تفكيره إلى أن يغيب عن ذهنه أنه لو لم يكن القانون قد طُبِّق قط فإن ذلك يعني أن الهدف من تطبيقه، وهو ضمان الثقة وحسن السمعة، لم يتحققا أيضاً. ومن هذه الضحالة أيضاً أنه واصل حديثه بعد ذلك مباشرة ليقدم مثلاً على أن قانون شهادة الزور قد أصبح عاجزاً لا أثر له بسبب عقوباته المفرطة.

وعلى أية حال فنحن نعرف ما الذي كان السيد **هوجو** يقصده عندما قال إن **فيفورينـوس** لم يفهم القانون؛ فأي تلميذ قادر على فهمه فهمًا تاماً، وكان بامكان **شايلوك** أن يفهم أفضل من أي انسان آخر، النص الذي اقتبسناه والذي كان يناسبه ويفيده تماماً؛ ولا بدّ أن **هوجو** يعني بكلمة «يفهم» ذلك المستوى من الفهم الذي يقبل مثل هذا القانون لو استطاع أن يجد له مبرراً طيباً فحسب.

ولقد أساء **فيفورينوس** مرة أخرى فهم **كاسيوس** في نفس السياق حيث يمكن في الواقع لأي فيلسوف أن يعترف بعجزه عن الفهم دون أن يجد حرجاً ولا غضاضة. أعني أن يعلن أنه لا يستطيع أن يفهم ما ينص عليه القانون من أنه ينبغي أن يقدم للشاهد المريض دابة Jumentum فحسب (وليس عربة arcera كوسيلة انتقال ينتقل بواسطتها إلى ساحة المحكمة ليؤدّي الشهادة) فكلمة «دابة» يمكن تفسيرها بأنها لا تعني حصاناً فحسب ولكنها تعني أيضاً عربة أو مركبة. ولقد كان في استطاعة **كاسيوس** أن يستنتج من هذا البند القانوني برهاناً جديداً على امتياز القوانين ودقتها بأن يشير إلى أنها، فضلاً عن تحديدها الدقيق لألفاظ استدعاء الشاهد المريض للمثول بين يدي المحكمة، فإنها تفرّق كذلك بدقة لا بين الحصان والعربة فقط، بل أيضاً بين نوع معين من العربات ونوع آخر: بين العربة المغطاة والعربة ذات التنجيد والستائر وبين العربة التي تقل فيها وسائل الراحة عن ذلك. فها هنا علينا أن نختار بين صرامة القانون الأصلي وتفاهة هذه الفروق والتمييزات. ولكن وصف هذه التدقيقات بأنها «تافهة» وتفسيرها على هذا النحو لا بدّ أن يُعدّ أسوأ اهانة توجه إلى مثل هذه المعرفة الواسعة وإلى ضروب أخرى من التبحر!

ويواصل السيد **هوجو** في الكتاب نفسه الحديث عن العقلانية في سياق حديثه عن القانون الروماني. وما أدهشني وصدمني في ملاحظاته هو ما يأتي: ــ في دراسته للفترة الواقعة بين نشأة الدولة وكتابة «الألواح الأثني عشر» يقول(*): «لقد كان

(*) فقرة ٣٨، ٣٩ في نفس المرجع السابق من نفس الطبعة (المؤلف).

للناس في روما حاجات كثيرة، ولقد اضطروا للعمل، ومن هنا احتاجوا إلى مساعدة الدواب وحيوانات جر العربات كما هي الحال عندنا نحن أنفسنا. ولقد كانت الأرض الرومانية سلسلة متصلة من التلال والوديان، كما كانت المدينة تقع على أحد التلال.. الخ». وربما كانت هذه الكلمات تميل إلى تطبيق آراء مونتسكيو، لكن من الصعب على المرء أن يجد فيها روحه. ثم يواصل «هوجو» حديثه فيقول(*): «لا يزال الوضع الشرعي بعيداً جداً عن أن يشبع المطالب العليا للعقل». وهذا جد صحيح، فالقانون الروماني الخاص بالأسرة والرق.. الخ يفشل حتى في اشباع مطالب أكثر العقول تواضعاً. لكن السيد هوجو ينسى في دراسته للفترات المتأخرة من القانون الروماني، أن يخبرنا «في أي هذه الفترات أشبع القانون الروماني مطالب العقل العليا». وعلى أية حال فقد كتب هوجو(**) عن المشرِّعين الكلاسيكيين في فقرة: «أعلى نضج بلغه القانون الروماني بوصفه علمًا»: «لقد انقضت فترة طويلة قبل أن يلاحظ الباحثون أن المشرِّعين الكلاسيكيين قد كوّنوا ثقافتهم من خلال الفلسفة»، ومع ذلك «فقليل منهم مَنْ يعرف ذلك» (رغم أن كثيرين يعرفون ذلك الآن بفضل الطبعات المتعددة لمختصر السيد هوجو) «ليست هناك فئة من الكتاب تستحق أن تقارن بعلماء الرياضة فيما يتعلّق بالصرامة المنطقية لاستدلالاتهم، أو أن تُقارَن بمؤسسي الميتافيزيقا الجدد فيما يتعلق بمنهجهم في تطوير فكرهم المتميز المبهر تماماً – لا أحد يستحق هذه المقارنة مثلما يستحقها هؤلاء المشرِّعون الرومانيون أنفسهم. وتلك نقطة تدعمها واقعة مثيرة هي أنك لن تجد في أي مكان مثل هذا الحشد من القسمة الثلاثية الذي تجده عند المشرِّعين الكلاسيكيين وعند كانط». ولا شك أن الاستنباط المنطقي، وهو منهج قدّره ليبنتز، يمثل خاصية أساسية لدراسة القانون الوضعي، كما أنه منهج لدراسة الرياضيات وأي علم آخر من علوم الفهم، لكن هذا المنهج الاستنباطي، **منهج الفهم** لا علاقة له باشباع متطلبات العقل أعني لا علاقة له بالعلم الفلسفي. لكن فقدان الجانب المنطقي لدى المشرِّعين والقضاة الرومان(٣٠)، ينبغي النظر إليه على أنه أحد فضائلهم الرئيسية، إذْ بفضل عدم المنطقية هذه تحرروا من القوانين الظالمة البغيضة رغم أنهم أثناء عملهم وجدوا

(*) فقرة ٤٠ (المؤلف).

(**) فقرة ٢٨٩ (وهي فقرة ٣١٤ في الطبعة السابعة). (المؤلف).

(٣٠) في الأصل «بريتور Praetor» وهو القاضي عند الرومان. وكان من حقه الاشتراك في اصلاح القوانين وشرحها، وكان ذلك من أكبر العوامل التي أضفت الحياة والحيوية على القانون الروماني (المترجم).

أنفسهم مضطرين إلى أن يبتكروا بحذق Callide تمييزات لفظية فارغة (كأن يطلقوا على ما كان ميراثاً اسم حق وضع اليد على الأموال Bonorum Possessio)[٣١] وحيلا حمقاء تماماً (والحماقة هي أيضاً اللامنطقية illogicality) لكي يحافظوا على النص الحرفي للألواح الأثني عشر (كأن يتخيلوا، مثلاً الابنة filius ابنا filia[٣٢])، وقد يكون غريباً أن نعقد مقارنة بين المشرِّعين الكلاسيكيين وبين **كانط** بسبب بعض التقسيمات الثلاثية[٣٣]، لا سيما تلك التقسيمات التي سيقت كأمثلة في الملحوظة الخامسة لفقرة السيد هوجو، وأن نرى ذلك الذي يُسمى «بتطور الأفكار الشاملة».

[٤]

أساس الحق هو الروح بصفة عامة. ومجاله الخاص ونقطة بدايته هي الارادة. والارادة هي التي تكون حرة بحيث تشكل جوهر الحق وغايته في آنٍ معاً. في حين أن نسق الحق هو مملكة الحرية وقد تحققت بالفعل، أو هو عالم الروح وقد خرج من ذات نفسه على أنه طبيعة ثانية[٣٤].

---

(٣١) يقوم قانون الميراث الروماني على أساس الألواح الاثني عشر. ولقد أدّى إلى كثير من الجور والظلم، مثلاً الأطفال الذين تحرروا من سلطة الأب يُستبعدون من الميراث. ولقد تحايل القضاة الرومانيون فسمحوا للفئات التي استُبعدت على هذا النحو أن تحصل على ميراثها تحت اسم آخر هو: «حق وضع اليد على الأموال» ــ قارن مدونة جوستنيان ص ١٩٢ من الترجمة العربية (المترجم).

(٣٢) يشير نوكس إلى أن هذا المثال حُذِف في الطبعات المتأخرة من كتاب هينكثيوس على أنه خطأ. فما قاله أن القضاة الرومان كانوا في بعض الأحيان ينظرون إلى البنت على أنها ولد حتى يعطونها حقوقها في الميراث الذي يحرمها منه القانون (المترجم).

(٣٣) من أمثلة التقسيمات الثلاثية التي يذكرها هوجو:

(Actio, petito, persecutio). (habes, Tenes, possides). (auro, argento, aere). (do, lego, Testor).

(٣٤) في نهاية المنطق الهيجلي تبدأ مقولة الفكرة المطلقة، وهي أعلى مقولة للفكرة، تحل نفسها في الطبيعة. ومن ثمّ فالطبيعة هي الروح وقد تموضعت في العالم العضوي واللاعضوي، وعالم الحق كله يشبه ذلك من حيث أن الروح تتموضع في المؤسسات. وحين يتحدث هيجل عن عالم الروح فإنه لا يستخدم كلمة «عالم» استخداماً عاماً لتعني «المجال» لكنه يستخدمها لتعني العالم الموجود في الزمان والمكان: العالم الأرضي الدنيوي. ومعنى ذلك أن الروح في فلسفة الحق تجعل نفسها موضوعية حين توجد في القوانين، والمؤسسات الاجتماعية المختلفة بحيث تكون هذه الأنظمة الاجتماعية بمثابة طبيعة ثانية للروح، طبيعة تحققت بالفعل في العالم الأرضي ولم تبق مجردة أو عقلية خالصة كما كانت في البداية. (المترجم).

اضافة

علينا أن نتذكر في دراستنا لحرية الارادة منهج الدراسة القديم . لقد كانت طريقة البحث هي أن يفترض الباحث مقدماً فكرة الارادة ، ثم يحاول أن يحصل على تعريف لها بأن يستخرج هذا التعريف من تلك الفكرة . ثم يأتي بعد ذلك ما يُسمى « ببرهان » حرية الارادة وفقاً لمنهج علم النفس التجريبي القديم : وهو برهان يُستمد من المشاعر والظواهر المختلفة للشعور العادي المألوف مثل تأنيب الضمير ، والشعور بالذنب ، وما شابه ذلك من ظواهر لا تجد لها تفسيراً إلاّ إذا كانت الارادة حرة . لكن من الأفضل بالطبع أن نصل إلى النتيجة نفسها بأن نختصر الطريق فنفترض أن الحرية معطى من معطيات الشعوب « أو واقعة من وقائع الوعي » وأننا ينبغي ببساطة أن نؤمن بها !

إن الدليل على أن الارادة حرة ، وكذلك الدليل على طبيعة الارادة وطبيعة الحرية ، لا يمكن أن يُقام (على نحو ما سبق أن أوضحنا في الفقرة رقم ٢) إلاّ على أنه حلقة متصلة في سلسلة (الفلسفة) ككل . ولقد سبق أن عرضت الخطوط العريضة للمقدمات الاساسية لهذا البرهان في كتابي : « موسوعة العلوم الفلسفية »(*) . وإني لآمل أن أتمكن من تطويرها يوماً[٣٥] . وهذه المقدمات تتلخص في أن الروح تكون في البداية عبارة عن ذكاء ثم تمر بمجموعة من التعينات من الشعور إلى التفكير عن طريق التمثل ، إلى الفكر بمعناه الدقيق ، وذلك هو الطريق الذي تقطعه حتى تنتج ذاتها كارادة . وهذه الارادة بوصفها روحاً عملية بصفة عامة هي حقيقة الذكاء أو المرحلة التالية لها . ولذلك فإن الحاجة تتزايد عندي لتطوير هذه المراحل حتى أسهم ، كما آمل ، في معرفة أكثر عمقاً لطبيعة الروح . وكما ذكرت في كتابي « موسوعة العلوم الفلسفية » فإنه يكاد يكون من الصعب أن نجد علماً فلسفياً قد تجاهله المفكرون ، وكان مثاراً للشكوى مثلما حدث لنظرية الروح والتي تسمى عادة « بعلم النفس » . إن اللحظات الموجودة في فكرة الارادة ، والتي سندرسها في هذه الفقرة وفي الفقرات التالية من هذه المقدمة ، ناتجة من المقدمات الاساسية التي أشرت إليها الآن توّاً . لكن في استطاعة أي شخص ،

(*) هايدلبرج عام ١٨١٧ ـ فقرة ٣٦٣ ـ ٣٩٩ (والفقرة ٤٤٠ ـ ٤٨٢ من الطبعة الثالثة) (المؤلف) .

(٣٥) لم يتحقق هذا الأمل بالنسبة لهيجل ؛ فهذا القسم الذي كان هيجل ينشد تطويره وتوسيعه لم يزد شيئاً في الطبعات الثانية والثالثة، رغم إدخال كثير من التغيرات الهامة في الطبعة الثالثة. (المترجم) .

فضلاً عن ذلك ، أن يجد العون في تكوين فكرة عنها إذا ما لجأ إلى وعيه هو الذاتي . فكل انسان يستطيع أن يكتشف في نفسه أولاً القدرة على أن يجرِّد نفسه من أي شيء ، أياً كان ، كما يجد ثانياً القدرة على أن يحدد نفسه ، وعلى أن يضع لنفسه أي مضمون بجهده الخاص . وبالمثل فإنه يجد في وعيه الخاص أمثلة للخصائص النوعية الأخرى للارادة .

[٥]

تتضمن الارادة أولاً عنصر اللاتعين الخالص أو ذلك الانعكاس الخالص للأنا في ذاتها الذي يعني غياب كل قيد وكل مضمون سواء أكان حاضراً حضوراً مباشراً بالطبيعة ، أو بواسطة الحاجات والرغبات والدوافع ، أم كان معطى ومحدداً عن طريق الوسائل أيّاً كان نوعها . وذلك هو اللاتناهي غير المقيد للتجريد المطلق أو الكلية ، أو الفكر الخالص للذات(٣٦) .

اضافة

إن أولئك الذين ينظرون إلى التفكير على أنه مَلَكة خاصة تتميز عن الارادة بوصفها مَلكة خاصة أخرى(٣٧) ؛ وحتى أولئك الذين يواصلون الجدال فيذهبون إلى أن التفكير ضار بالارادة لا سيما الارادة الخيرة ـ سوف يكتشفون في الحال ، ومنذ البداية أنهم يجهلون طبيعة الارادة جهلاً تاماً . وتلك ملاحظة سوف نكررها باستمرار كلما تعرضنا لدراسة هذا الموضوع .

لم نصف في الفقرة رقم (٥) سوى جانب واحد فقط من جوانب

(٣٦) هناك جانبان للارادة : جانب الشكل أو الصورة ثم جانب المضمون . وهيجل يتحدث هنا عن الجانب الأول الذي تتميز فيه صورة الارادة عن مضمونها . وتلك هي الارادة في ذاتها ، وهي تعتمد على أن الانسان يدرك نفسه بوصفه مستقلاً عن الأشياء وبالتالي قادراً على أن يجرد نفسه من كل شيء بحيث لا يرتبط إلاّ بذاته فحسب ، وهذا هو اللامتناهي الحقيقي الذي يتحرر من كل قيد ولا يرتبط إلاّ بذاته ارتباطاً خالصاً . (المترجم) .

(٣٧) ينتقد هيجل بعنف أولئك «الذين لا يعرفون شيئاً عن الارادة» على حد تعبيره ، أولئك الذين يفصلون بين التفكير والارادة بوصفهما مَلَكتين مختلفتين . ذلك لأن حرية الارادة عنده لا يمكن تصورها إلاّ بوصفها حرية فكر . ومن هنا كانت الارادة «اللافكرية» التي يزعمونها أي الخالية من الفكر ، هي الأساس لكل فعل متمرد هدّام ، إنها «روح السلب» على حد تعبيره التي تتجلّى في عمليات الهدم والتدمير وأعمال العنف والتمرد والعصيان . (المترجم) .

الارادة[٣٨] ، وأعني به القدرة التي لا حد لها على التجريد من أي حالة معينة من حالات الروح قد أجد نفسي فيها ، أو قد أضع نفسي فيها ، وهو فرار من كل مضمون شبيه بالفرار من كل قيد . وعندما ينظر التفكير التمثلي إلى هذا الجانب بذاته على أنه حرية ويتمسك به ، فإننا يكون لدينا عندئذ الحرية السلبية ، أو الحرية على نحو ما يتصورها الفهم . إنها حرية الفراغ التي تصل إلى مرتبة الهوى وتتخذ شكلاً واقعياً في العالم . في حين أنها إذا ما ظلت نظرية فإنها تتخذ شكلاً دينياً كما هي الحال في تعصب الهنود للتأمل الخالص . لكنها عندما تتحول إلى الممارسة والتطبيق الفعلي ، فإنها تتخذ في الدين والسياسة شكل التعصب للهدم والتدمير : هدم كل النظم الاجتماعية القائمة ، وابعاد الأفراد الذين يُشتبه في ميولهم لنظام اجتماعي آخر ، وتدمير كل منظمة تحاول أن تظهر من جديد من بين الأطلال[٣٩] . إن هذه الارادة السلبية لا تشعر بوجودها إلا وهي تدمر شيئاً ما ، وهي تتخيل بالطبع ، أنها تريد حالة وضعية ايجابية للأمور كحالة المساواة الشاملة ، أو الحياة الدينية الكلية ، لكنها لا تريد في الواقع أن يتحقق ذلك بطريقة وضعية ايجابية . والسبب : أن هذا الوجود الواقعي يؤدي في الحال إلى لون ما من ألوان النظام ، وتحديد خاص للأفراد والمؤسسات ، في حين أن الوعي الذاتي لهذه الحرية السلبية لا يتقدم على وجه الدقة إلاّ برفضه لهذا التحديد والتخصيص للموضوع .

---

(٣٨) الارادة عند هيجل وحدة تجمع بين وجهين أو جانبين أو لحظتين مختلفتين، الأولى هي قدرة الفرد على التجرد من أي شرط أو وضع والعودة بعد نفيه إلى التحرر المطلق للأنا الخالص. والثانية هي الفعل الذي يختار فيه الفرد بحرية وضعاً معيناً، ويؤكّد وجوده بوصفه أنا جزئياً محدداً، وسوف يناقش هيجل الجانب الثاني من الارادة في الفقرة رقم ٦. ويطلق هيجل على اللحظة الأولى اسم الوجه الكلي للارادة لأن الأنا فيها بتجرده الدائم من كل وضع معين وسلبه الدائم لكل تحديد يؤكد هويته في مقابل تنوع حالاته الجزئية. أي أن الأنا الفردي هو كلي حقيقي. أمّا المعنى الثاني فيعترف أن الفرد لا يمكنه في الواقع أن ينفي كل وضع جزئي بل لا بدّ له من اختيار وضع ما يواصل منه حياته وبهذا المعنى يكون أنا جزئياً. (المترجم).

(٣٩) كان في ذهن هيغل،وهو يكتب هذه الفكرة، أفعال وأفكار الثورة الفرنسية فيها يقول نوكس. قارن القسم الخاص «بالحرية المطلقة والرعب» في ظاهريات الروح، الترجمة الانجليزية (بيلي ص ٥٩٩ ــ ٦١٠). وما يريد هيجل أن يقوله هنا هو أن الفرد إذا ما تجرد من كل تعين جزئي، وانسحب إلى مجال الارادة الخالصة للأنا فسوف تظل ارادته ترفض على الدوام كل الأشكال الاجتماعية، والسياسية القائمة، وتصل بذلك إلى ما يشبه الحرية والمساواة المجردتين اللتين كانت الثورة الفرنسية، تمجدهما ولهذا تراها تهدم ما تبنيه من مؤسسات ونظم لأنها لا تريد أن «تتعين» أبداً بل أن تظلّ على الدوام مجردة. (المترجم).

وبالتالي فإن ما تتجه الحرية السلبية إلى إرادته لا يمكن أن يكون شيئاً في ذاته على الاطلاق بل يكون فكرة مجردة ، ولا يمكن لهذه الفكرة أن تحقق سوى ضراوة التدمير .

[٦]

ثانياً : في الوقت نفسه فإن الأنا هي أيضاً الانتقال من مرحلة اللاتعين غير المتميز إلى التمايز والتعين ووضع التحديد لمضمون معين ولموضوع ما . وفضلاً عن ذلك فقد يكون هذا المضمون مما تنتجه الروح . فالأنا بوصفها لذاتها على أنها شيء متعين تخطو من حيث المبدأ في قلب الوجود المتعين . وتلك هي اللحظة المطلقة : لحظة تناهي الأنا وجزئيتها[٤٠] .

اضافة

هذه اللحظة الثانية ، لحظة التعين ، هي سلب والغاء شأنها في ذلك شأن اللحظة السابقة ، فهي تلغي السلبية المجردة للحظة الأولى ، ما دامت القاعدة العامة هي أن الجزئي أو الخاص متضمن في الكلي أو العام ، فإنه ينتج من ذلك أن تكون هذه اللحظة الثانية متضمنة بالفعل في اللحظة الأولى وليس ذلك ببساطة سوى وضع صريح لما كان موجوداً بالفعل في اللحظة الأولى على نحو ضمني . وهذه اللحظة الأولى ، بسبب أنها بذاتها أولى فحسب ، فلا هي اللاتناهي الحقيقي أو الكلية العينية ، ولا هي الفكرة الشاملة وإنما هي شيء متعين فحسب ، وحيد الجانب . وبما أنه يخلو من كل تعين فإنه هو ذاته ليس بلا تعين ذلك لأن كونه مجرداً وحيد الجانب تشكل (هذه الخصائص) تعينه ، وقصوره ، وتناهيه .

إن تعين اللحظتين السالف ذكرهما وتمايزهما إنما نجده في فلسفة فشته وفي فلسفة كانط وغيرهما من الفلاسفة . وإذا ما حصرنا أنفسنا في فلسفة فشته لوجدنا أن الأنا عنده ، بما أنها بغير تحديد (في القضية الأولى في كتابه « علم المعرفة »)[٤١]

---

(٤٠) يشير نوكس إلى أن تعبير « اللحظة المطلقة » تعبير غريب لأن ما يصفه هيجل في العادة بكلمة « مطلق » هو مركب لحظتين متعارضتين وليس واحدة منهما بمفردها . ولعله يقصد باللحظة المطلقة تلك اللحظة ذات المضمون العيني في حين أن اللحظة الأولى صورة عامة او لحظة مجردة . قارن أيضاً محاضرات في فلسفة الدين المجلد الثاني ص ٣٣١ من الترجمة الانجليزية . (المترجم) .

(٤١) القضية الأولى عند فشته لا بدّ أن تكون ، على ما يروي لنا هيجل، بسيطة يتحد فيها=

فهي تؤخذ ببساطة على أنها شيء ايجابي وضعي (شأنها في ذلك شأن كلية الفهم وهويته) . والنتيجة هي أن يفترض أن هذه الأنا المجردة بذاتها هي الحقيقة كلها . ومن ثم يظهر الحصر أو التقييد أو الجانب السلبي بصفة عامة ، كما لو كان مجرد اضافة ، سواء بوصفه خارجياً ، أو بوصفه نشاطاً للأنا نفسها (على نحو ما يظهر في القضية الثانية)(٤٢) .

ولقد كانت الخطوة التالية هي فهم السلب الكامن في الكلي أو الهوية الذاتية ، أعني السلب الكامن في الأنا وهي الخطوة التي يتعين على الفلسفة النظرية أن تقوم بها . أمّا أولئك الذين يؤمنون بثنائية المتناهي واللامتناهي ، فلم يشعروا بضرورة القيام بهذه الخطوة ، ولا حتى ادراكها ، كما فعل فشته ، في قلب المحايثة والتجريد(٤٣) .

= المحمول والموضوع ، لأنهما لو اختلفا لكان لا بدّ أن يبرهن على ترابطهما بحد ثالث . ولذلك فإن المبدأ الأول عنده لا بدّ أن يكون هوية بسيطة . وهو أ = أ . أو أنا = أنا . ومن هنا فقد ارتفع فشته فوق الثنائية التي وضعها كانط بين الذات والموضوع حتى بلغ الوحدة الأصلية الموجودة في الأنا الخالص . والأنا الخالص عنده هو الحقيقة الأولية الأصلية التي ينبغي ألّا يتجاوزها . وهذا هو المبدأ الأول الذي لا يمكن البرهنة عليه لأنه الأساس لكل تجربة ولكل وعي . ونحن نصل إليه بالتأمل في حقيقة الوعي وتجريده من كل ما يرتبط به ارتباطاً ضرورياً . (المترجم) .

(٤٢) المبدأ الأول كما سبق أن ذكرنا هو الأنا يضع نفسه أنا ـ أنا . ووضع الأنا لنفسه هو نشاط فعّال ، لكن إذا قلنا إن أ هو أ ، فإننا نستطيع أن نقول أيضاً إن «لا أ» غير مساوٍ لـ «أ» ثم أستبدل بهذه القضية قولي « اللاأنا غير مساوٍ للأنا» فأحصل بذلك على تقابل بين الأنا واللاأنا ومن هنا جاء المبدأ الثاني ـ أو القضية الثانية عند فشته ـ وهو الأنا يضع اللاأنا. ومعنى ذلك أن الأنا يضع نفسه وهذا هو المبدأ الأول ، ثم يضع اللاأنا وهذا هو المبدأ الثاني، ثم القول بأن الأنا لا تضع نفسها ولا تشعر بوجودها إلّا إذا حددتها اللاأنا وهذا المركب هو المبدأ الثالث، والمبادىء الثلاثة السابقة هي الأفعال الضرورية للعقل عند فشته وهي الوضع والمقابلة ثم التوحيد بين المتقابلين . (المترجم) .

(٤٣) كان ياكوبي Jacobi في عصر هيجل (مثل كارل بارث K. Barth في أيامنا هذه) يرى أن المتناهي واللامتناهي منفصلان . فاللامتناهي يجاوز المتناهي ويعلو عليه وينفصل عنه على نحو مطلق . ولقد حاول فشته التغلب على هذه الثنائية أو هو على الأقل شعر بالحاجة إلى ضرورة وجود مركب وهي حاجة لم يشعر بها ياكوبي . فالأنا عنده تعني ما هي الحقيقة كلها واللاأنا باطنة في الأنا . لكنه ما دام قد تصور الأنا على نحو مجرد ولم يدركها كمركب من الأضداد فإن المتناهي يكون قد ابتلع في لامتناه مجرد وتكون نظريته في المحايثة مجردة مثل نظرية ياكوبي في العلو . أمّا هيجل فهو يعلن =

[٧]

ثالثاً: الارادة هي وحدة هاتين اللحظتين: إنها الجزئية على نحو ما تنعكس في ذاتها وترتدّ بذلك إلى الكلية، أعني أن الارادة هي الفردية. أو هي التعين الذاتي للأنا، الذي يعني أن الأنا في وقت واحد تضع نفسها بوصفها علاقة السلب بذاتها، أعني محددة ومقيدة، ومع ذلك تظل قائمة بذاتها أعني في هويتها الذاتية وفي كليتها؛ فهي تعين نفسها، ومع ذلك تربط نفسها بذاتها في الوقت نفسه؛ فالأنا تعين نفسها بمقدار ما تكون علاقة سلبية بذاتها(٤٤).

وهذه العلاقة بالذات لا تكترث بهذا التعين، فهي تعرف أنه يعينها أو هو شيء خاص بها، شيء مثالي فحسب(٤٥). امكانية فحص لا تقيدها. ولكنها

= أنه تجاوز هاتين النظرتين المجردتين بنظريته التي تقول إن السلب هو لحظة داخل اللامتناهي، لدرجة أن اللامتناهي لا يتحقق بالفعل إلّا إذا وضع نفسه على أنه متناهٍ. وهذه النظرية يمكن أن توصف في وقت واحد بأنها محايثة عينية وعلو عيني معاً، لأنه في حالة خلق المتناهي فإن اللامتناهي يجاوزه ويعلو عليه. لكن ما تم خلقه على هذا النحو هو التحقق الفعلي لما كان ضمنياً ومحايثاً في اللامتناهي. تعليقات نوكس ص ٣١٠ وهو يقول إنه مدين بهذه الحاشية إلى «بروفسور ريتشارد كرونر». (المترجم).

(٤٤) اللحظتان اللتان تتألف منها الذات أو الأنا هما معا سلبيتان: فالأولى تجريد أو هي سلب لكل تعين أو نفي لكل تحديد. والثانية تعين أي نفي لكل تجريد أصلي. ومن ثمّ فعندما تؤلف الأنا بين هاتين اللحظتين بأن تصبح تعيناً ذاتياً فإنها تجمع بين اللحظتين السلبيتين. لكن ما يعيش في عالم الواقع هو الفرد الذي هو مركب هاتين اللحظتين لا «هذه» اللحظة ولا تلك وحدها وإنما المركب منهما. والحياة هي التحقق الفعلي للفردية أعني محاولة ابراز اللحظتين كل منها في الأخرى بحيث يلتقي الكلي والجزئي. والفرد يستبعد أمور الأطفال، ويرفض الأشياء والمنجزات واحدة بعد الأخرى لأنها لا تشبعه ولا ترضيه، فكل التقاء ناقص بين الجانب الجزئي والجانب الكلي في طبيعته لا يشبعه. وهو لا يشبعه لأنه سلب يرتبط بذاته، أعني أنه مركب من هذين الجانبين (الكلي والجزئي) سواء ظهر ذلك واضحاً وصريحاً أم لا. وما دام هذا المركب يظهر دائماً على أنه السبب الأخير والعلّة النهائية لكل مجهود يقوم به، فإن السلبية التي ترتبط بذاتها يمكن أن توصف كما جاء في الاضافة على هذه الفقرة، بأنها المنبع النهائي والمصدر الأخير لكل نشاط ــ من تعليقات نوكس ص ٣١٠ ــ ٣١١. (المترجم).

(٤٥) Ideelle «والقضية التي تقول إن المتناهي ذو طبيعة «مثالية» تؤلف جوهر المذهب المثالي. . وأنا أعني بكلمة مثالي هنا المتناهي على نحو ما يوجد في اللامتناهي الحقيقي، أعني بوصفه تعيناً أو مضموناً، ورغم تميزه على هذا النحو فهو لا يوجد مستقلاً وإنما كلحظة فحسب. . والدين هو الآخر يشارك الفلسفة في رفضها الاعتراف بوجود حقيقي أو شيء مطلق داخل نطاق المتناهي» ــ علم المنطق الجزء الأول، من ص ١٦٣ ــ ١٦٨ من الترجمة الانجليزية. (المترجم).

تنحصر فيها فقط لأنها وضعت نفسها بداخلها. وتلك هي حرية الارادة التي تؤلف الفكرة الشاملة للارادة أو جوهرها؛ أو ثقلها، إنْ صحّ التعبير، مثلما يؤلف الثقل جوهر الجسم.

اضافة

كل وعي ذاتي يدرك نفسه بوصفه (١) ـ كلياً، وعلى أنه قدرة على التجرد من كل شيء متعين (٢) ـ وعلى أنه جزئي له موضوع متعين أو له مضمون وهدف ومع ذلك فهاتان اللحظتان ليستا سوى تجريد فحسب. لأن ما هو عيني وحقيقي (وكل ما هو حقيقي عيني) هو الكلية التي تشمل في جوفها على الجزئي بوصفه ضدها. لكن الجزئي، بانعكاسه على ذاته، يساوي الكلي. وهذا الاتحاد بين الكلي والجزئي (أو العام والخاص) يؤلف الفردية، ولكنها ليست الفردية في مباشرتها بوصفها واحداً eins وهي أول فكرة لنا عن الفردية، وإنما هي الفردية التي تتفق مع فكرتها الشاملة(*)، والواقع أن الفردية بهذا المعني هي بالضبط الفكرة الشاملة ذاتها. فاللحظتان الأوليـان ـ **الأولى** هي أن الارادة يمكن أن تتجرد من كل شيء . والثانية أنها أيضاً متعينة بطريقة نوعية خاصة ، إمّا بذاتها أو بشي آخر ـ هاتان اللحظتان يمكن بسهولة ادراكهما والتسليم بهما لأننا إذا ما نظرنا إلى كل منهما منفصلة عن الأخرى لوجدناها فاسدة ومن عمل الفهم . لكن اللحظة الثالثة وهي اللحظة الحقيقية والنظرية (ولا بدّ أن نفكر في كل ما هو حقيقي تفكيراً نظرياً إذا ما أردنا فهمه فهماً عقلياً) فإن الفهم يرفض التقدم نحوها . ذلك لأن الفكرة الشاملة هي على وجه الدقة ما يصر الفهم على أن يصفها بأنها ما لا يمكن تصوره . ومهمة المنطق بوصفه الفلسفة النظرية الخالصة هي أن يعرض ، وأن يوضح على نحو أبعد ، هذا الجوهر الداخلي للفكر النظري ، واللامتناهي بوصفه سلبية تربط نفسها بنفسها . هذا المنبع المطلق لكل نشاط ولكل حياة ولكل وعي . ونحن هنا إنما نلفت النظر فحسب إلى واقعة محددة هي أنك حين تقول : « الارادة كلية ، والارادة تعين ذاتها » فإن الكلمات التي تستخدمها لتصف بها الارادة تفترض سلفاً وجود الارادة كموضوع أو حامل منذ البداية(٤٦) . لكن الارادة ليست

(*) الموسوعة،الطبعة الأولى فقرة ٣٦٣ ـ والطبعة الثالثة فقرة ٤٤٠ (المؤلف).

(٤٦) بمعنى أنك تنظر إلى الارادة على أنها أنا أو ذات أو جوهر تستطيع أن تحصي وتعدد أنشطته وخصائصه. وتتغاضى في هذه الحالة عن عملية السير التي تطورت بها الارادة من القوة إلى الفعل. فإذا ما وجدت الارادة أمامك بالفعل فربما تنظر إلى الوراء إلى عملية السير التي تطورت =

شيئاً كلياً مكتملاً يسبق تعينها لذاتها ويسبق الغاءها لهذا التعين ، والارتفاع به إلى مستوى التصور العقلي . فالارادة لا تكون ارادة إلاّ إذا كانت هي هذا النشاط الذي يتوسط ذاته ، أو هذه العودة إلى الذات .

[٨]

كلما سقنا مزيداً من التفصيلات عن عملية التخصيص أو الجزئية (قارن فقرة ٦ فيما سبق) فإننا نسوق المزيد من الفروق التي تميز بين أشكال الارادة.

(أ) فإذا كان الطابع المتعين للارادة يكمن في الفناء المجرد بين ذاتيتها وبين موضوعية الوجود الخارجي المباشر، عندئذٍ يكون لدينا الارادة الصورية كوعي ذاتي محض يجد عالماً خارجياً. ولّما كانت الفردية ترتدّ في تعينها إلى ذاتها فإنها تصبح هي العملية التي يتحول بواسطتها الغرض الذاتي إلى الموضوعية خلال نشاطها الخاص مستعيناً ببعض الوسائل الخارجية ــ وما أن تطور الروح امكانياتها وتجعلها واقعية بالفعل بحيث تصبح ما هي في ذاته ولذاته معاً حتى يكون طابعها النوعي الخاص حقيقياً، وحتى يشكل تعينها الخاص(*). وفي هذه المرحلة فإن علاقة الوعي لا تؤلف سوى ظاهر الارادة فحسب(٤٧)، وهو جانب لم يعد

= بها وتصف لحظة الكلي ولحظة الجزئي التي أصبحت واضحة صريحة خلال هذه العملية. لكن من هذه الوجهة من النظر لا يمكن لهذه اللحظات أن تتجرد الواحدة عن الأخرى دون أن نزيفها. فهما ليسا كالعوامل التي تتكوّن منها الأعداد كل عنصر منها محايد ولا يكترث بالآخر، ولكنهما يرتبطان ارتباطاً عضوياً. وعملية السير لا تكون معقولة إلاّ في ضوء نتيجتها، وكل لحظة في هذه العملية تسهم في هذه النتيجة، ما دامت كل لحظة هي ابراز علني لما كان مستتراً في البداية. ومن ثمّ فلو أنك نظرت إلى هذه الارادة من الناحية العضوية لاستطعت أن ترى أن حقيقتها هي الفردية التي تعين ذاتها، وأنها بذلك لا تعي كليتها إلاّ حين تعيّن ذاتها، وهي لا تعين ذاتها إلاّ إذا حققت كليتها بالفعل. وهي تصبح على وعي بكليتها بواسطة تعينها الجزئي ، وما دام هذا التعين هو عملها الخاص فإنه يمكن أن يُقال إن الارادة هي النشاط «الذي يتوسط ذاته» أو هي الفردية العينية. ويمكن أن ننظر إلى فرديتها على أنها نتيجة في قياس مقدمته الكبرى هي كليتها ومقدمته الصغرى هي تعينها الجزئي وهي أيضاً الحد الأوسط أو الوسيلة التي نصل بواسطتها إلى النتيجة. من تعليقات ت. م. نوكس في ترجمته الانجليزية لـ«فلسفة الحق» ص ٣١٠. (المترجم).

(*) الموسوعة،الطبعة الأولى فقرة ٣٦٣ (الطبعة الثالثة فقرة ٤٤٠). (المؤلف).

(٤٧) قارن الاشارة إلى هذه الفقرة فيما بعد فقرات ٢٥، ٢٨، ١٠٨، ١٠٩. وأيضاً الموسوعة فقرة=

يُدْرَس هنا منفصلاً بذاته.

[٩]

(ب) بمقدار ما تكون التعينات النوعية للارادة هي تعيناتها الخاصة، أو بصفة عامة هي تخصيصاتها الجزئية التي تنعكس على ذاتها، فإن هذه التعينات تشكل مضمونها. ويتفق هذا المضمون، بوصفه مضموناً للارادة، مع صورة الارادة كما عرضناها في (أ). فهناك من ناحية غاية[٤٨]، أي أن تكون غاية داخلية أو ذاتية في الارادة حين تتخيل الارادة موضوعها فحسب، وإمّا أن تحقق الغاية وتنجز بواسطة فعلها ونشاطها الذي يحول الغرض الذاتي إلى الموضوعية.

[١٠]

هذا المضمون للارادة أو تعينها بشيء نوعي خاص إنما يكون في البداية مباشراً. وبالتالي فإن الارادة لا تكون عندئذ حرة إلّا في ذاتها أو من أجل ملاحظ خارجي، أو إذا تحدثنا بصفة عامة، إنها الارادة في فكرتها الشاملة؛ فلا يتحول في

= ٤٢٤ ـ ٤٢٥ إذْ يمكن النظر إلى الارادة على أنها متعينة من زاويتين مختلفتين (أ) فهي قد تكون متعينة كذات فقط وليست كموضوع أيضاً. أعني أنها قد تكون الوعي الذاتي الذي يميز نفسه عن العالم الخارجي. وهذا الوعي الذاتي بوصفه ارادة فإنه يحاول التغلب على ذاتيته وأن يعطي لنفسه الموضوعية، لأنها إذا ما كانت ذاتية فقط فسوف تكون مقيدة ومحدودة، وما في الاراده من طبيعة لا متناهية ضمنية تكافح للتغلب على هذا القيد وهذا التحديد. وهذه العلاقة بين الوعي وبين موضوع لا يجد فيه نفسه بل شيئاً مختلفاً فحسب عن نفسه هي النمط الذي تظهر فيه الارادة، لكنه ليس إلّا مظهراً فقط وليس وجوداً بالفعل. (الوجود بالفعل هو مركب الذاتية والموضوعية والانشقاق بين هذين الجانبين ليس إلّا مظهراً فحسب). انظر في هذه النقطة فقرة ١٠٨ والتعليق عليها. وأول صورة للارادة يميزها هيجل هنا هي الارادة التي تعينت صورتها بوصفها ذاتية. (ب) والصورة الثانية للارادة هي الارادة التي تعين مضمونها كذلك، أعني الارادة التي تكافح لكي تشبع بعض الرغبات الخاصة أو لكي تحقق غرضاً ما. وسوف يعالج هيجل هذه الصورة للارادة في الفقرات التالية، وهي صورة الارادة الأصيلة التي تلغي الارادة المجردة أو الصورية الخاصة بالوعي الذاتي المحض ـ من تعليقات نوكس ص ٣١١ ـ ٣١٢ (المترجم).

(٤٨) الصورة الثانية للارادة هي تلك التي يكون مضمونها المحدد معطى. لكنها ما دامت متعينة كذلك من حيث الصورة (أعني واعية بكونها ارادة) فإن هذا المضمون هو أيضاً غايتها وغرضها. فقنديل البحر أو السمك الهلامي قد تكون لديه دوافع لكن ينقصه الوعي الذاتي وبالتالي لا يمكن أن يُقال إن لديه أهدافاً وغايات كالتي يضعها الانسان أمامه ويكافح ليحققها. من تعليقات نوكس ص ٣١٢ (المترجم).

الارادة ما كان في ذاته ليصبح من أجل ذاته[٤٩]، ما لم تتخذ من ذاتها موضوعاً لها[٥٠].

اضافة

ومن ثم يعتمد التناهي على ما يلي:

إن ما يكونه الشيء في ذاته أو في اتفاقه مع فكرته الشاملة هو ظاهرة واحدة أو يوجد بطريقة ما، في حين أن ما هو من أجل ذاته هو ظاهرة مختلفة أو يوجد بطريقة أخرى غير الطريقة السابقة. وعلى هذا النحو مثلاً فإن التخارج المجرد المتبادل الذي تتميز به الطبيعة في ذاته هو المكان، لكن الطبيعة، إذا ما نظرنا إليها من أجل ذاتها، كانت الزمان[٥١]. وعلينا أن نلاحظ أمرين في هذا السياق:

---

(٤٩) «في ذاته ومن أجل ذاته» مصطلحان هامان عند هيجل. فما هو في ذاته ansich يعني ما هو ضمني أو ما هو بالقوة بلغة أرسطو. فبذرة البلوط هي شجرة البلوط ضمناً أو في ذاتها أو من حيث طبيعتها الأساسية، وكذلك الطفل في ذاته رجل أو موجود عاقل فهو يمثل الماهية الاساسية للانسان وبغير فهمنا لهذه الحقيقة لن نستطيع أن نفهم الطفل على الاطلاق. غير أن هذه الماهية كامنة في الطفل فقط أو هي ضمنية فيه أو موجودة بالقوة أعني أنها لم تظهر إلى العلن الصريح بعد. أمّا الطفل لذاته أو في نظر ذاته فهو طفل فحسب. والطفولة هي نمط من أنماط الوجود الفعلي لا يُفهَم إلاّ بالنسبة للفكرة الشاملة للانسان وإنْ كان تصور الانسان لا يزال ضمنياً فحسب، أو هو وفقاً لمصطلحات هيجل في ذاته: فالانسان في حالة الطفل «موجود في فكرته الشاملة أو كفكرة شاملة فحسب»، «أو موجود طبقاً لفكرته الشاملة». ولا تتحقق الامكانيات الموجودة في الانسان إلاّ حين ينمو الطفل ويصبح رجلاً أعني أن ينمو «ما هو في ذاته» (الطفل) ليصبح «من أجل ذاته» (الرجل). والانسان الصريح العلني أو ما هو لذاته كالرجل الناضج هو موجود مختلف أو لون مختلف من ألوان الوجود عن وجود الطفل رغم الهوية الداخلية الموجودة بين الطفل والناضج من حيث فكرتها الشاملة. وعلى كل حال فالرجل متناهٍ وقد لا يحقق الفكرة الشاملة عن الانسان تماماً فقد يكون صاحب عاهة أو مجنوناً. وها هنا أيضاً يكون هناك تعارض بين طبيعة الانسان الضمنية وما يعبر عنه صراحة وحدوث مثل هذا التعارض هو ما يشكل التناهي. فالرجل المجنون مجنون كظاهرة ولكنه بسبب هذا التعارض ينقصه التحقق الفعلي فهو «موجود محض» أو ظاهرة فقط. قارن نوكس ص ٣١٢ (المترجم).

(٥٠) «الموضوع» يعني أيضاً المضمون والغرض (المترجم).

(٥١) يدرس هيجل الطبيعة في القسم الثاني من موسوعة العلوم الفلسفية الذي يلي المنطق. ويقوم المنطق بوصف حركة الفكر الخالص من أكثر المقولات تجريداً وهي مقولة «الوجود الخالص» إلى أكثرها عينية وهي مقولة «الفكرة المطلقة». وجميع هذه المقولات ترتبط داخلياً، فلا يمكن لأية فكرة في المنطق أن توصف وصفاً سلبياً بأنها خارجية بالنسبة للأخرى. وصفات الداخلي والذاتي تتعارض =

الأول: أن الحقيقي هو الفكرة والفكرة وحدهـا. ومن هنا فلو أنـك أخذت موضوعاً ما أو مقولة من المقولات وحدها على نحو ما هي عليه في ذاتها، أو في فكرتها الشاملة، فإنك لا تدركها في حقيقتها. **والثاني**: أن الشيء الذي هو في ذاته أو كفكرة شاملة هو أيضاً موجود بطريقة ما، ووجوده بهذه الطريقة هو شكل مناسب للشيء نفسه (كما هي الحال في المكان في المثال الذي سقناه الآن توّاً)، فالهوّة القائمة في دائرة المتناهي بين «ما هو في ذاته» و«ما هو من أجل ذاته» تشكل في الوقت نفسه نطاق الطابع الظاهري أو الوجود المحض. (ومن أمثلة ذلك؛ الارادة الطبيعية والحقوق الطبيعية.. الخ. على نحو ما سنرى بعد قليل)[٥٢].

مع صفات الخارجي والموضوعي، و«مثالية» الفكر و«واقعية» الأشياء. والفكرة الشاملة لكي تحقق ذاتها كمركب من الأضداد فإنها تضع نفسها في نهاية المنطق على أنها ضدها الخاص بحيث لا تكون جوانبه مجردة بل عالم الخارج ما فيه من موضوعات كل منها خارجي بالنسبة للآخر. وهذا العالم هو الطبيعة وخاصيته الأساسية هي التخارج المطلق، أعني أنه ضمنياً وعلنياً خارجي. وكما يقول هيجل الطبيعة خارجية بالنسبة لذاتها، فهي لا تعي فكرتها الشاملة (انظر ملحق للفقرة رقم ٤٢). لكنني لا أستطيع أن أكون خارجياً بالنسبة لنفسي لأني وعي ذاتي، لكن شخصاً آخر يمكن أن يكون خارجياً بالنسبة لي، غير أن لهذا الشخص حياته الداخلية أو وعيه الخاص، ومن ثمّ فالتخارج ليس هو كل الحقيقة عنه كما هو كل الحقيقة بالنسبة للحجر. حقيقة الطبيعة هي فكرتها الشاملة وأنا أستطيع أن أفكر في هذه الفكرة الشاملة لكن الطبيعة لا تستطيع ذلك. ومن ثمّ فما دامت تظل خارج فكرتها الشاملة فإنها تظل خارج ذاتها الحقيقية؛ وهي خارجية من «الناحية المجردة» لأن الداخلية التي ترتبط بها هذه الخارجية هي داخليتي أنا وليست داخليتها.
وما دامت الطبيعة ككل هي فكر وضع نفسه في التخارج وبالتالي كضد لنفسه، فإن مقولات المنطق سوف نجد لها نظائر في الطبيعة. لقد كانت أول مقولة في المنطق هي الوجود الخالص ونظيرها في الطبيعة هو المكان. وهكذا يكون المكان الصورة الأولى التي يتخذها «التخارج المتبادل الذي تتسم به الطبيعة». والمكان هو كم خالص، وأجزاء المكان كلها خارجية بعضها بالنسبة لبعض، وبالتالي فكل منها ينفي الآخر. لكن هذا التخارج المتبادل ليس إلّا ضمنياً فحسب في المكان لأن أجزاء المكان تظل كل منها بجانب الآخر وتشكل كلاً متصلاً. ومن ناحية أخرى فإن لحظة التخارج علنية صريحة في الزمان حيث نجد كرونوس Chronus (إله الزمان عند الأغريق) يلتهم أبناءه. فالمكان يسبق الزمان في حركة سير الفكر كما يسبق الوجود الخالص اللاوجود. وفي المرحلة الأولى وهي مرحلة مباشرة تكون اللحظة السلبية ضمنية ثم تصبح علنية في المرحلة الثانية. فالمكان إذن هو التكوين الخارجي الذي يتفق مع التخارج الضمني (تماماً مثلما أن الطفل هو التكوين الخارجي الذي يتفق مع الانسانية الضمنية) في حين أن الزمان هو التكوين الخارجي الذي يتفق مع التخارج العلني. من تعليقات نوكس ص٣١٣ (المترجم).

(٥٢) سوف تُدرَس الارادة الطبيعية أو الضمنية في الفقرات القادمة من ١١ ــ ١٨. أمّا الارادة الحرة حرية صريحة والتي هي أساس الحقوق الصورية فسوف تُدرَس بعد ذلك في الفقرة ٢١ وما=

ولا يذهب الفهم أبعد من الطابع الضمني الخالص للشيء. وبالتالي فهو يطلق على الحرية التي تتفق مع هذا الطابع الضمني اسم «الامكان أو القدرة»(٥٣) لأنه لو كانت الحرية ضمنية فحسب لكانت حقاً امكانية محضاً. لكن الفهم ينظر إلى هذا الطابع الضمني على أنه مطلق ودائم، ويتخذ علاقة الحرية بما تريده، او بصفة عامة بالموضوعي الذي تحقق، على انه مجرد وسيلة يستخدمها في التطبيق على مادة معطاة ولا تنتمي إلى مادة الحرية بما هي كذلك. وعلى هذا النحو فإنها لا ترتبط إلّا بالمجرد فحسب وليس بفكرتها وحقيقتها.

[١١]

والارادة التي لا تكون حرة إلّا ضمنياً هي الارادة الطبيعية أو المباشرة والخصائص النوعية للفروق التي تضعها الفكرة داخل الارادة وهي تعين نفسها(٥٤) تظهر في الارادة الطبيعية على أنها مضمون موجود على نحو مباشر، أعني بوصفها دوافع، وميولاً، ورغبات تجد الارادة أن الطبيعة قد حددتها بها. وهذا المضمون مع الفروق والاختلافات النوعية المتطورة بداخله يظهر من عقلانية الارادة وهو على هذا النحو عقلاني ضمناً. لكنه حين يُصاغ على هذا النحو في هذا الشكل المباشر، فإن ذلك يعني أنه لا يزال يفتقر إلى صورة العقلانية.

= بعدها. إن المفهوم الأساسي للارادة هو الحرية. أمّا الارادة الطبيعية فهي غير معقولة لأنها ترتبط بالرغبة والهوى. وهذه اللاعقلانية هي مظهر فحسب (قارن الفقرات من ١١ ــ ١٩) إذ تظهر الارادة في صورتها اللامعقولة لأن هناك هوّة على المستوى المباشر بين ما هو في طبيعتها الباطنية وما هو علني صريح. من تعليقات نوكس ص ٣١١ (المترجم).

(٥٣) امكانية أو مَلَكة أو قدرة Vermogen ولاحظ أن الفهم عند هيجل مَلَكة تدرك المجرد وتتسم بالصرامة والنظرة أحادية الجانب ــ وهي باختصار شديد العقل الأرسطي الذي عبّر عنه منطقه الصوري أدقّ تعبير ــ راجع الفكرة بالتفصيل في كتابنا «المنهج الجدلي عند هيجل»، دار التنوير، بيروت ١٩٨٢.

(٥٤) «إنها عنصر الفردية» أي «تصور الارادة الذي يعين نفسه» وهو في البداية يفرّق لحظات الفكرة الشاملة صراحة: «الفردية هي الانعكاس السلبي للفكرة الشاملة على ذاتها وهي بهذه الطريقة التمايز الحر للفكرة الشاملة الذي يتحقق بواسطته طابعها النوعي الخاص (موسوعة العلوم الفلسفية فقرة ١٦٥). والفرد الذي يعين نفسه في عملية تحقيق فرديته يعطي لارادته مضموناً خاصاً ويفصل في الارادة بين طبيعتها الكلية وجزئية مضمونها. وخاصية هذا الفصل تختلف في طابع المضمون وبالتالي تختلف في المراحل التي تسير فيها الارادة من المباشرة إلى **تطورها الكامل** نوكس ص ٣١٤ (المترجم).

صحيح أن هذا المضمون له، بالنسبة لي، طابع عام هو كونه يخصني، لكن هذه الصورة لا تزال مختلفة عن المضمون ومن هنا فلا تزال الارادة إرادة متناهية في طابعها.

اضافة

علم النفس التجريبي يعرض ويشرح هذه الدوافع، وهـذه الميول. يصف الحاجات التي تنتج عنها على نحو ما يجدها، أو يفترض أنه يجدها في التجربة ثم يواصل بالطريقة المعتادة تصنيف هذه المادة المعطاة. وسوف نوجه عنايتنا فيما بعد(٥٥) للعنصر الموضوعي في هذه الدوافع، لكل من طابعها الحقيقي بدون صورة اللامعقولية التي تمتلكها بوصفها دوافع، وكذلك للطريقة التي تشكلها في الوقت نفسه على نحو خارجي.

[١٢]

هذا المضمون بأسره على نحو ما القينا عليه الضوء في مباشرته في الارادة ليس إلاّ خليطاً لمجموعة من الدوافع كل منها هو «رغبتي» فحسب. لكن توجد كذلك مجموعة من الرغبات الأخرى التي هي بالمثل كلها «خاصة بي». وكل منها هو في الوقت نفسه شيء كلي غير متعين يستهدف كل أنواع الموضوعات ويمكن اشباعه بكافة أنواع الوسائل. وعندما تتخـذ الارادة وهي في حالـة اللاتعـين المزدوج(٥٦) هذه شكل الفردية (انظر فقرة رقم ٧) فإن ذلك يشكل عزم الارادة وتصميمها، والارادة لا تكون ارادة واقعية فعلية على الاطلاق إلاّ بمقدار ما تعزم وتصمم.

اضافة

التصميم على شيء ما يعني الغاء حالة اللاتعين التي يكون فيها المضمون مجرد امكان شأنه شأن أي موضوع آخر. وتتضمن اللغة الألمانية كذلك بديلاً عن التعبير «التصميم على شيء ما» (أو يحسم الأمر) وهو «يقرر ذاتياً»(٥٧).

---

(٥٥) انظر الفقرات ١٩، ١٥٠ وانظر أيضاً الملحقات الخاصة بها في نهاية الكتاب (المترجم).

(٥٦) اللاتعين مزدوج لأنك لا تستطيع أن تقول أي رغبة من هذه الرغبات هي رغبتي بوجه خاص. كل رغبة من هذه الرغبات هي ذاتها غير متعينة: مثل الجوع الذي قد تشبعه كل ألوان الطعام المختلفة. فهو ليس جوعاً من أجل شيء معين أو نوع محدّد من الطعام (المترجم).

(٥٧) يقول نوكس لا توجد موازاة دقيقة في اللغة الانجليزية لترجمة Sich etwas beschliessen و

ويدل ذلك على أن الطابع اللامتعين للارادة نفسها بوصفها محايدة ومثمرة إلى ما لا نهاية، وبوصفها البذرة الأصلية لكل وجود متعين، يتضمن تعينات وأهدافاً في جوفها تخرجها ببساطة من داخل ذاتها.

[١٣]

إن الارادة باتخاذها لقرار ما، تصنع ذاتها كارادة لفرد معين، وبذلك تنفصل عن الأفراد الآخرين. ولكن بغض النظر عن هذا التناهي بوصفه وعياً (انظر فقرة رقم ٨)، فإن الارادة المباشرة هي بناء على الاختلاف بين شكلها ومضمونها (انظر فقرة رقم ١١)، هي ارادة فقط من حيث الشكل. والقرار الذي تتخذه بما هو كذلك ليس سوى القرار المجرد. ومضمونها ليس بعد مضمون حريتها ونتاجها.

اضافة

بمقدار ما يفكر العقل(٥٨) فإن مضمونه وموضوعه يبقيان شيئاً كلياً، بينما يعتمد سلوكه الخاص على النشاط الكلي. «والكلي» يعني كذلك في حالة الارادة من حيث ماهيتها «ما هو خاص بي» كما يعني «الفردية» على حد سواء. وفي الارادة المباشرة ـ الارادة التي هي ارادة من حيث الشكل فقط ـ تكون الفردية مجردة فهي لم تمتلىء بعد بكليتها الحرة. ثم يبدأ التناهي الداخلي للعقل في الظهور في الارادة. وحين ترتفع الارادة لتكون فكراً من جديد(٥٩) وتخلع على غايتها الكلية المتضمنة فيها، عندئذٍ فقط تستطيع الارادة التغلّب على الفارق بين الشكل والمضمون وجعل نفسها ارادة موضوعية لا متناهية. ومن ثمّ فأولئك الذين يفترضون أن الانسان يكون لا متناهياً في فعل الارادة في حين أنه في فكره مقيد أو حتى أن العقل نفسه يكون محصوراً في نطاق ضيق ـ يخطئون فهم طبيعة فعل

- entschlissen ـ فكل منهما يعني «يقرر» أمّا من حيث الاشتقاق اللغوي فإن التعبير الأول يعني «يحسم الأمر» بينما يتضمن الثاني أن القرار الذي يتخذ إنما يكشف في نفس الوقت أو «يفصح» عن شخصية مَنْ اتخذه. (المترجم).

(٥٨) يقصد «بمقدار ما يفكر الذكاء».. و«الذكاء إمّا أن يكون العقل النظري أو العقل العملي» (انظر فقرة ٤) وقارن الموسوعة فقرة ٣٤. حيث يقارن هيجل بين النظرية القائلة بأن العقل نشاط وبين الفكرة الاسكولائية عن الله «كفعل خالص» (المترجم).

(٥٩) عن طريق ترك الدوافع تحدد نفسها وفقاً للقوانين العقلية الكلية. وهذا هو ما تفعله الارادة الاخلاقية في دولة ذات دستور عقلي ـ انظر الجزء الثالث من هذا الكتاب (المترجم).

التفكير وفعل الارادة على حد سواء[٦٠]. فما دمنا لا نزال نميز بين الارادة والتفكير فإن العكس هو الصحيح، أعني أن تكون الارادة هي العقل المفكر الذي يحصر نفسه في مجال المتناهي.

[١٤]

الارادة المتناهية، بوصفها الأنا اللامتناهي المستقل المنعكس على ذاته (قارن فقرة ٥) رغم أنها لا تكون كذلك إلّا من حيث الشكل فحسب، تعلو على مضمونها، أعني على دوافعها المختلفة، وكذلك تعلو على الوسائل الأخرى التي تتحقق بواسطتها وتُشبع بها هذه الدوافع، ومن ناحية أخرى ما دامت لامتناهية من حيث الشكل فحسب فإنها مرتبطة بهذا المضمون (انظر فيما سبق فقرة ٦ و١١) ارتباطها بتعيناتها النوعية الخاصة وبطبيعتها وتحققها الخارجي، رغم أنها لا تتقيد بهذا المضمون النوعي أو ذاك ما دامت لا متعينة. ومن زاوية الأنا المنعكسة على نفسها فإن هذا المضمون لا يكون سوى أحد المضمونات الممكنة، أعني أنه قد يكون مضموني وقد لا يكون. والأنا بالمثل هي امكانية أن أعين نفسي بهذا الشيء أو بشيء آخر، وأن أختار بين هذه التعينات التي أنظر إليها عندئذٍ على أنها خارجية بالنسبة لي.

[١٥]

في هذه المرحلة تكون حرية الارادة تعسفية [أو تكون حرية اختيار عشوائي Will - Kür] ويتضمن ذلك عاملين: **الأول**: الانعكاس الحر أو التجرد من كل شيء. **والثاني**: الاعتماد على مضمون ما وعلى مادة مُعطاة إمّا من الداخل أو الخارج. ولّما كان هذا المضمون، الذي هو في ذاته ضروري بوصفه غرضاً وغاية[٦١]، يتحدد في الوقت ذاته على أنه ممكن في مواجهة الانعكاس الحر، فإنه ينتج من ذلك أن يكون التعسف (أو حرية الاختيار العشوائية) هو العَرَضية على

---

(٦٠) يقصد كانط وأتباعه. (المترجم).

(٦١) الفرق بين الدافع والغرض هو أن الأخير يكون على ما هو عليه عن طريق الفكر فهو صنيعة الفكر ولهذا كان عقلياً وضرورياً. أمّا الدافع فهو لا معقول وعَرَضي، رغم أن ذلك ليس سوى مظهر فحسب، لأن الدافع في الحقيقة هو غرض مقنع ومختفي. قارن فقرة ١٩ والاضافة عليها. نوكس ص ٣١٢. (المترجم).

نحو ما تتجلّ في الارادة[٦٢].

اضافة

الفكرة التي تشيع بين الناس أكثر من غيرها هي تصور الحرية على أنها تعسفية أو حرية اختيار عشوائية ـ الوسيلة التي يختارها الفكر المجرد بين الارادة المتعينة كلها بواسطة الدوافع الطبيعية والارادة الحرة على نحو مطلق . وإذا ما سمعنا مَنْ يقول إن تعريف الحرية هو القدرة على أن تفعل ما تشاء ، فإن هذه الفكرة لا تُعدّ سوى دليل يكشف عن عدم نضج عقلي كامل لأنها لا تتضمن ولا حتى معرفة غامضة عن الارادة الحرة بصفة مطلقة ، أو عن الحق ، أو عن الحياة الأخلاقية . . الخ .

إن الفكر المنعكس أو الكلية الصورية ووحدة الوعي الذاتي ، هو اليقين المجرد الذي تُحَصِّله الارادة عن حريتها . لكنه لم يصبح بعد حقيقة الحرية ، لأنه لم يجعل من نفسه بعد مضمونها وغايتها ، وبالتالي فلا يزال جانبها الذاتي مختلفاً عن جانبها الموضوعي . ومن ثمّ فإن مضمون هذا التعين الذاتي يظل كذلك متناهياً بطريقة خالصة وبسيطة . وبدلاً من أن تكون الارادة في حقيقتها ، فإن التعسف هو الأكثر احتمالاً للارادة من حيث هي تناقض .

لقد كانت الفكرة المطروحة للنقاش إبّان المجادلات العنيفة التي نشبت بين المفكرين خصوصاً في عصر ميتافيزيقا فولف Wolff[٦٣] ، حول ما إذا كانت الارادة حرة حقاً أم أن القول بحرية الارادة ليس إلاّ وهماً ـ هي فكرة الحرية

---

(٦٢) لأن العَرَضي هو ما يُعرَّف بأنه الممكن، أعني أن تعريفه هو ما يوجد دون أن تكون هناك حاجة اليه. وما دامت الأنا قد تجرد نفسها من أي مضمون (فقرة ٥) فإن المضمون في مواجهة هذه القدرة على التجريد ليس إلاّ أحد المضامين الممكنة على مستوى حرية الارادة التعسفية على نحو ما تتميز عن حرية الارادة الأصلية الحقيقية. (المترجم).

(٦٣) هو البارون: كريستيان فون فولف Cristian Von Wolff فيلسوف ورياضي ألماني عمد إلى تطوير فلسفة ليبنتز وجعلها شعبية وإلى إقامة مذهب فلسفي عقلي استنباطي. له مؤلفات كثيرة باللاتينية والألمانية في جميع أفرع الرياضة والفلسفة وعلم النفس. ولقد عرض هيجل لفلسفته وناقشها في كتابه «محاضرات في تاريخ الفلسفة» من ص ٣٤٨ إلى ص ٣٥٦، المجلد الثالث من الترجمة الانجليزية. أمّا بصدد الحجج التي قيلت في أيامه لتدعيم حرية الارادة فأنظر الاضافة على الفقرة رقم ٤ فيما سبق من هذا الكتاب (المترجم).

التعسفية (أو الاختيار الحر). ولقد أشار المذهب الجبري، بحقٍ، في مقابل يقين هذا التعين الذاتي المجرد، إلى المضمون الذي لا يتضمنه هذا اليقين، كشيء مُعطى، وهو بالتالي يأتيه من الخارج ـ على الرغم من أن تعبير «من الخارج» هنا يعني الدوافع، والأفكار، أو بصفة عامة الوعي كما يملأ بطريقة أو بأخرى بحيث لا يكون مضمونه داخلياً وذاتياً بالنسبة لنشاط تعينه الذاتي بما هو كذلك. وعلى ذلك فإذا كان التعسف الكامن فيها (أي في حرية الارادة) ليس الا العنصر الصوري في عملية الارادة، أعني في داخل التعين الذاتي الحر، في حين أن العنصر الآخر هو شي مُعطى لها؛ فإننا قد نقول إنه إذا كان التعسف هو المفترض في الحرية، فإن «حرية الاختيار» ليست إلّا وهماً، وليست الحرية سوى هذا النشاط الذاتي الفارغ في كل فلسفة تقول بارتداد الفكر إلى نفسه كما هي الحال في فلسفة كانط أو فلسفة فريز Fries التي جرّدت فلسفة كانط من كل عمق وكانت صورة منحطة منها[٦٤].

[١٦]

ما تقرر الارادة اختياره (انظر فقرة ١٤) في استطاعتها كذلك أن تتخلّص منه بسهولة (انظر فقرة ٥). لكن هذه القدرة على تجاوز أي اختيار آخر يكون بديلاً للاختيار الأول وهكذا إلى ما لا نهاية، لا تمكنها على الاطلاق من تجاوز تناهيها الخاص، لأن مضمون أي اختيار من هذا القبيل هو شيء آخر غير صورة الارادة، ومن ثمّ شيء متناهٍ. بينما ما يضاد التعين أعني اللاتعين وهو الاقرار أو الصورة المجردة للمضمون، ليست سوى اللحظة الأخرى للارادة وهي بالمثل وحيدة الجانب[٦٥].

---

(٦٤) يعارض هيجل الداعين إلى الاقتصار في فهم الحرية على أنها تعني حرية الاختيار فحسب والذين ينتهون إلى تعريف الحرية بأنها «القدرة على أن تفعل ما تشاء». ويرى هيجل أن المفكرين قد اعترضوا بحق على المذهب العقلي المجرد الذي يأخذ بهذه الوجهة من النظر وأشاروا إلى أن هناك ظروفاً خارجية ينبغي أن تدخل في الاعتبار عند تحديد حرية الارادة. ومن ثمّ فإن فكرة الارادة التعسفية أو القدرة على الاختيار الحر يمكن أن تكون وهماً وخداعاً لو أننا وحّدنا بينها وبين الحرية على نحو ما فعل ـ في رأي هيجل ـ كانط وفريز (المترجم).

(٦٥) فلو أن الارادة نبذت الاختيار والتعين تماماً (وفي استطاعة الارادة أن تنبذ من جديد ما سبق لها اختياره وأن تتخلّى عنه بسهولة) فإنها بذلك ترتدّ إلى لحظة اللاتعين الخالصة أو ذلك الانعكاس الخالص للأنا في ذاتها والذي يعني غياب كل قيد وكل مضمون وقد سبق أن شرح هيجل هذه اللحظة في الفقرة رقم ٥ فيما سبق (المترجم).

[١٧]

يظهر التناقض الكامن في حرية الاختيار العشوائية واضحاً (انظر الفقرة رقم ١٥) في جدل الدوافع والميول فكل منها يعترض طريق الآخر، وإشباع أي منها يتطلّب لا محالة اخضاع الآخر أو التضحية به.. الخ. ولـمّا كان الدافع هـو الالحاح ذو الاتجاه الواحد فليس له في ذاته مقياس خاص. وبالتالي فهذا التعين الذي يخضع أو يضحى بـه هو القـرار العارض لـلارادة التعسفية (أو حـرية الاختيار) الذي قد يلجأ عند اتخاذها للقرار إلى استخدام الذكاء أو حساب الدافع الذي سوف يقدم اشباعاً أكثر من غيره أو طبقاً لأي اعتبار آخر.

[١٨]

ويظهر الجدل المتعلق بالحكم على الدوافع وتقييمها(٦٦) في الشكل التالي:

(أ) يظهر على أنه باطني وايجابي لأن تعينات الارادة المباشرة خيرة. ولهذا قيل إن الانسان بطبعه خيِّر.

(ب) لكن بمقدار ما تكون هذه التعينات طبيعية فإنها تكون، بصفة عامة، مضادة للحرية ولفكرة الروح، وبالتالي تكون سلبية، ولا بدّ من اقتلاعها من جذورها، ومن هذه الزاوية قيل إن الانسان شرير بطبعه. ويُعتمد اتخاذ قرار في صالح أي من هاتين القضيتين على حرية الاختيار الذاتية على السواء.

[١٩]

وتكمن بصفة عامة، وراء مطلب تطهير الدوافع(٦٧) أو الحاجة إلى هذا التطهير فكرة عامة تقول إن هذه الدوافع لا بدّ أن تتحرر من شكلها كتعينات

---

(٦٦) هكذا في ترجمة «كارل فردريك» تقييمها Evaluation (المترجم).

(٦٧) يقول نوكس إنه من المرجح أن هيجل عندما كتب الفقرات ١٨ و١٩ وهي التي ناقش فيها خيرية الطبيعة البشرية وشريتها وذكر «مطلب تطهير الدوافع» ـ كان في ذهنه الجزء الأول من كتاب كانط «الدين في حدود العقل وحده». ولقد تُرجم هذا الجزء إلى اللغة الانجليزية في كتاب «نظرية كانط في الأخلاق» تحت عنوان «حول القوة الباطنية لمبدأ الخير، الشر، أو حول الشر الجذري في الطبيعة البشرية».

ولقد ظهر المطلب الذي يتحدث عنه هيجل في هذا الكتاب (ص ٣٥٤). أمّا بالنسبة لوجهة نظر هيجل في الخير الطبيعي أو الشر الطبيعي في الانسان، فانظر الفقرة رقم ١٣٩ فيما بعد (المترجم).

طبيعية مباشرة وكذلك من ذاتية مضمونها وعرضيته. وهكذا تردّ إلى ماهيتها الجوهرية. والحقيقة التي تكمن وراء هذا المطلب الغامض هو أنه ينبغي للدوافع أن تصبح نسقاً عقلياً للرغبات الارادية، وادراكها على هذا النحو ـ انطلاقاً من مفهوم الارادة ـ هو مضمون العلم الفلسفي عن الحق.

اضافة

يمكن أن يُعرَض مضمون هذا العلم من خلال كل لحظة من لحظاته مثل الحق، الملكية الخاصة، الأخلاقية، والأسرة، والدولة؛ فيقال إن الانسان لديه، بطبيعته، الدافع نحو الحق، ولديه كذلك الدافع نحو الملكية ونحو الأخلاقية، وكذلك دافع الحب بين الجنسين، ودافع التنشئة الاجتماعية... الخ. ومثل هذه الصورة إنما توجد في علم النفس التجريبي، ولكنا إذا أردنا أن نحصل على عرض جدير باسم الفلسفة أكثر من ذلك، عندئذ، وطبقاً لما حدث في العصور الحديثة، كما سبق أن أشرنا[٦٨]، وما زال يحدث حتى الآن، فإن الفلسفة تستطيع أن تحصل على مثل هذا الثوب رخيصاً بالنصيحة البسيطة التي تقول إن الانسان يكتشف داخل ذاته «كواقعة من وقائع شعوره» أو مُعطى من معطيات وعيه الحق، والملكية، والدولة... الخ، هي أهداف لارادته. وهذا الموضوع نفسه الذي يظهر هنا في صورة دوافع سوف يظهر فيما بعد في صورة أخرى، أعني في صورة واجبات[٦٩].

[٢٠]

عندما يبدأ الفكر النظري فيؤثر في هذه الدوافع فإنها تتشكل، وتقدر، وتقارن بعضها مع بعض بواسطة وسائل اشباعها ونتائجها.. الخ. أعني بالمجموع الكلي للاشباع (وهو السعادة) الذي تحصل عليه. وبهذه الطريقة فإن الفكر يلبس هذه المادة ثوب العمومية المجردة، وبهذه الطريقة الخارجية يطهِّرها

---

(٦٨) انظر الاضافة للفقرة رقم ٢، وكذلك الاضافة للفقرة رقم ٤ فيما سبق (المترجم).

(٦٩) انظر فقرة رقم ١٤٨، وما بعدها لا سيما الاضافة للفقرة رقم ١٥٠ (المترجم).

(٧٠) أنظر فيما يتعلق بالسعادة كغاية فقرة رقم ١٢٣ فيما بعد. أمّا فيما يتعلق بالمجموع الكلي «للاشباع» فارجع إلى كتاب نظرية كانط في الأخلاق السالف الذكر ص ١٥. ولقد كانت فكرة التربية Bildung تشكل تصوراً مركزياً في أعمال فون همبلت Von Humbolt. (المترجم).

من جفافها ووحشيتها؛ وهذا النمو لكلية الفكر هو ما له القيمة المطلقة في التربية[٧٠]. (قارن فقرة ١٨٧).

[٢١]

ولكن حقيقة هذه الكلية المجردة غير المتعينة في ذاتها، والتي لا تجد تعينها إلاّ في المادة (المذكورة في الفقرة رقم ٢٠)، هي الكلية التي تعين نفسها بنفسها: الارادة، الحرية. وفي اللحظة التي تحصل فيها الارادة على هذه الكلية أو حين تكون هي ذاتها بوصفها صورة لامتناهية[٧١]، هي موضوعها ومضمونها وغايتها، فإن هذه الارادة لا تكون حرة في ذاتها فحسب، وإنما تكون كذلك حرة من أجل ذاتها أيضاً فهي تصبح **الفكرة** في حقيقتها.

اضافة

١ ـ حين يتخذ الوعي الذاتي للارادة شكل الرغبة والدوافع، فإن هذا الوعي يكون هو الوعي الحسي، وهو كالاحساس بصفة عامة يعني التخارج، وهو بالتالي يعني الحالة التي يكون فيها الوعي الذاتي خارج ذاته[٧٢].

---

(٧١) لقد عرض هيجل صورة الارادة على نحو ما تتميز عن مضمونها في الفقرة رقم ٥ فيما سبق، وهيجل مغرم بتسمية هذه الصورة Fürsichsein أي الوجود لذاته، أو وجود الارادة من أجل ذاتها أو في نظر نفسها. فالأنا تعي نفسها على أنها أنا مستقل، وبالتالي قادر على تجريد نفسه من كل شيء آخر. وهذه الصورة هي اللامتناهي لأنه يرتبط بذاته ارتباطاً خالصاً ومتحرراً من كل قيد. قارن فيما سبق فقرة رقم ٥. (المترجم).

(٧٢) الوعي الحسي، ويسميه هيجل أيضاً باليقين الحسي لما يتظاهر به من ثراء وعمق ـ وهو أول مرحلة من مراحل الوعي المباشر وهي مرحلة الاحساس بصفة عامة وهي مرحلة تتسم بالمباشرة. فالموضوع مباشر أمام الذات والعلاقة بينهما مباشرة أيضاً بمعنى أنه ليس ثمة حلقة وسطى بين الفكر وموضوعه. ولك أن تسمي هذه المرحلة بلغة **رسل** الاتصال المباشر بموضوع ندركه دون أن نحاول فهمه أو وصفه. ولقد عرض هيجل لهذا اللون من الوعي بالتفصيل في كتابه «ظاهريات الروح» ص ١٥٠ من الترجمة الانجليزية ـ وص ٨٥ من الجزء الأول من ترجمة هيبوليت الفرنسية. وأيضاً في الموسوعة فقرات ٤١٨ ـ ٤١٩ ـ والاحساس في هذه المرحلة هو الاحساس العاري أو الوعي المجرد الخالص لموضوع مباشر أو الاحساس المحض كالشم والذوق.. الخ. (وهو طبعاً غير الادراك الحسي الذي هو مرحلة أعلى) وهذه الاحساسات مثلها مثل موضوعاتها تقع في مجال العالم المتناهي فهي طبيعية وليست عقلية وهي عابرة وزائلة وبالتالي فهي تطرد بعضها بعضاً. ومن ثمّ فالوعي هنا هو خارج ذاته (أنظر الفقرة رقم ١٠ والتعليق عليها) ـ ولا شك أن سلسلة الاحساسات المرتبطة بطريقة خارجية تتضمن وجود ذات باستمرار تكون لها هذه=

٢ ـ وحين تكون الارادة منعكسة فإنها تحتوي على عنصرين: هذا الوعي الحسي، وكلية الفكر.

٣ ـ وحين تظهر امكانية الارادة واضحة صريحة على نحو كامل يكون موضوعها عندئذٍ هو الارادة ذاتها بما هي كذلك، وعلى هذا النحو فإن الارادة في كليتها الكاملة ـ وهي كلية كانت على ما هي عليه ببساطة لأنها قد امتصت في ذاتها مباشرة الرغبة والجزئية التي ينتجها الفكر الانعكاسي فانغمست فيها مثل هذه الرغبة. لكن عملية الامتصاص هذه سواء في داخل الكلية أو عن طريق الارتفاع إلى الكلية هي ما يُسمى بنشاط الفكر. إن الوعي الذاتي الذي يطهِّر موضوعه أو مضمونه أو غايته، ويرتفع به إلى مستوى الكلية والشمول يعمل بوصفه الفكر الذي يشق طريقه إلى الارادة. وهذه هي النقطة التي يظهر عندها بوضوح أن الارادة لا تكون صحيحة وحرة إلاّ بوصفها عقلاً مفكراً. إن العبد لا يعرف ماهيته، ولا يعرف أنه متناهٍ، ولا أنه حر، إنه لا يعرف نفسه على أنه في ماهيته انسان[٧٣] . وهو تنقصه هذه المعرفة عن نفسه لأنه لا يفكر في ذاته[٧٤] . إن

= الاحساسات. لكن لمّا كانت هذه الاحساسات لا ترتبط إلاّ بطريقة خارجية فحسب وليست نسقاً عضوياً يعبر عن الذات فإن الذات تقع خارجها ولا تعي نفسها في هذه الاحساسات. ومن هنا تكون الأنا في حالة هذه الاحساسات «خارج ذاتها». والوعي الذاتي الذي هو الحقيقة التي يصبو الوعي إلى بلوغها حين يتسلق الاحساس ويصعد من خلال الادراك الحسي إلى العقل (موسوعة فقرة ٤٢٠ ـ ٤٢٣) يبدأ بأن يكون مباشراً ويتخذ صورة الرغبة أو الدافع الموجه نحو موضوع خارجي يطمع أن يجد فيه إشباعاً. ويرتبط الوعي الذاتي في هذه التجربة بموضوع خارج ذاته. ولمّا كان ضمنياً يمثل الذات والموضوع (ما دام هو الوعي الذاتي) فإنه ينقسم على نفسه حين يكون وعياً إلى دافع من ناحية وموضوعاً خارجياً من ناحية أخرى. وتتحقق الوحدة الضمنية بين الذات والموضوع صراحة حين يُشبَع الدافع (وليكن الجوع) بالتهام الطعام وبالتالي بتحطيم الموضوع الخارجي (موسوعة العلوم الفلسفية فقرة ٤٢٦) ـ قارن نوكس ص ٣١٦. (المترجم).

(٧٣) حرية الارادة، كما سيقول هيجل بعد قليل، تتوقف على الفكر، وعلى معرفة الحقيقة (لاحظ تأثره بقول السيد المسيح: «وتعرفون الحق، والحق يحرركم») والانسان لا يمكنه أن يكون حراً إلاّ عندما يعرف امكاناته. فالعبد ليس حراً لسببين الأول أنه في حالة عبودية فعلية والثانية أنه لم يجرّب الحرية ولم يعرفها مع أنه لو عرف ماهيته بوصفه موجوداً عاقلاً مستقلاً أي لا متناهياً لعرف أنه حر. فمعرفة الانسان بوصفه وعياً ذاتياً يشكل الحرية التي هي مبدأ الحق عند هيجل ـ وقارن أيضاً التعليق التالي عن ماهية الانسان. (المترجم).

(٧٤) يرى هيجل أن العبد لا يعرف ماهيته كانسان أي أنه لم يرتفع إلى مرحلة الفكر النظري الذي يميز بين ماهيته (كانسان وبالتالي كيف أن الانسانية تتضمن العقلانية، ومن ثم الحرية) وما هو عليه الآن أي عبوديته. ولفهم مصطلح «الماهية» انظر الموسوعة فقرة ١١٢. أي ان أي ذكر للماهية =

هذا الوعي الذاتي الذي يدرك نفسه من خلال التفكير بوصفه انساناً أساساً ، وهو بذلك يحرر نفسه من العَرَضي والزائف هو مبدأ الحق والأخلاق الذاتية وكل صور الأخلاق الاجتماعية . إن الأقوال الفلسفية عن الحق والأخلاق الذاتية والحياة الأخلاقية التي يرددها أولئك الذين يريدون استبعاد الفكر من هذا المجال ويلجأون إلى العاطفة ، والحماس ، والقلب ، والمشاعر ، يعبرون بذلك عن موقف الاحتقار الكامل الذي تردّى فيه الفكر والفلسفة ؛ لأن ما يدل عليه ذلك هو أن العلم الفلسفي ذاته استسلم ليأس ذاتي واعياء بالغ ، واتخذ من البربرية وغياب الفكر مبدأ له ، وبذل كل ما في وسعه لينزع عن الانسان كل حقيقة وقيمة وجدارة .

[٢٢]

إن الارادة الموجودة بذاتها ولذاتها هي حقاً لامتناهية. لأن موضوعها هو ذاتها، وهو لا يُعتبر في نظرها «آخر» أو عائقاً. لكن هذه الارادة، على العكس، تعود ببساطة إلى ذاتها[٧٥]. وفضلاً عن ذلك فإن هذه الارادة ليست امكانية محضاً ؛ أو استعداداً صرفاً، أو قوة Potentia ، وإنما هي اللامتناهي في حالة التحقق الفعلي infinitum actu ما دام وجود الفكرة الشاملة أو تخارجها الموضوعي هو الجانب الباطني نفسه[٧٦].

= يتضمن أننا نفرّق بينها وبين الوجود. ووجهة نظر الماهية بصفة عامة هي وجهة نظر الانعكاس. وتستخدم كلمة الانعكاس أصلاً حين يسقط شعاع من الضوء في خط مستقيم على سطح المرآة ثم يرتدّ عن هذا السطح. ونحن نجد أمامنا في هذه الظاهرة أمرين: الأول واقعة مباشرة (الضوء الساقط على سطح المرآة) والثاني جانب يستمد وجوده من هذه الواقعة نفسها (وهو ارتداد الضوء). وشيء من هذا القبيل يحدث حين نفكر في موضوع ما، لأننا في هذه الحالة نريد أن نعرف هذا الموضوع لا في مباشرته، وإنما باعتباره مشتقاً أو متوسِّطاً. وتتمثل مشكلة الفلسفة أو غايتها، في الأعم الأغلب، في الوصول إلى ماهيات الأشياء. وهو قول يعني أن الأشياء بدلاً من أن تُترك في مباشرتها لا بدّ أن نبين أنها مستمدة أو مشتقة من شيء آخر أو هي تقوم على شيء آخر» وراجع عرضاً تفصيلياً لفكرة الماهية عند هيجل في كتابنا: «المنهج الجدلي عند هيجل» دار التنوير، بيروت ١٩٨٢. (المترجم).

(٧٥) معنى ذلك أن الارادة الحرة في ذاتها ولذاتها هي الارادة اللامتناهية حقاً. ذلك لأن موضوعها سيكون هو هذه الارادة ذاتها وبالتالي فهو ليس شيئاً غريباً عنها وليس حداً بالنسبة لها، وهكذا تكون الارادة قد عادت إلى نفسها لكنها فضلاً عن ذلك لا تكون مجرد امكانية أو قدرة بل لامتناهٍ فعلي أو هي اللامتناهي المتحقق بالفعل. (المترجم).

(٧٦) يشير نوكس إلى أن التنظيم الموضوعي الخارجي للدولة والذي عرضه هيجل في الجزء الثالث من=

وعلى هذا النحو فلو أن شخصاً تحدث عن «الارادة الحرة»، بما هي كذلك دون أدنى تحديد أو تخصيص، أو أشار إلى الارادة التي هي حرة على نحو مطلق، فإنه في هذه الحالة لا يتحدث إلّا عن استعداد للحرية، أو عن الارادة الطبيعية المتناهية (انظر فقرة رقم ١١) دون أن يتكلم على الاطلاق، ومن ثمّ، عن الارادة الحرة، بغض النظر عن نيته وعن الكلمات التي استخدمها.

وما دام الفهم لا ينظر إلى اللامتناهي إلّا على أنه شيء سلبي فحسب، وبالتالي على أنه شيء «في المــاوراء»، فإنه يفترض أنه منح اللامتناهي الشرف كله، ويزداد هذا الشرف كلما دفعه بعيداً عنه وأزاله من ذاته بوصفه شيئاً غريباً. إن اللامتناهي الحقيقي يصبح في الارادة الحرة واقعياً وحاضراً. والارادة الحرة ذاتها هي تلك الفكرة التي تحتم بطبيعتها أن تكون حاضرة هنا والآن(٧٧).

[٢٣]

لا تكون الارادة بذاتها وفي مجالها الخاص إلّا في هذا اللون من الحريـة فحسب لأنها في هذه الحالة لا ترتبط إلّا بنفسها، وبالتالي فهي تتحرر من كل ارتباط ومن كل اعتماد على شيء آخر(٧٨). وتكون الارادة عندئذ حقيقية أو

ـ كتابه هذا يجسّد الجانب الباطني من الارادة أعني أنه: تجسيد لكلية الارادة وجزئيتها وفرديتها بطريقة تناسب الفكرة الشاملة، لأن هذه اللحظات الثلاث تشكل وحدة عضوية. فالارادة تتجسّد في المؤسسات والمنظمات، وعندئذ يقوم ما يسميه هيجل «بالهوية» أو الوحدة بين الداخل والخارج أو الجوّاني والبرّاني. (المترجم).

(٧٧) اللامتناهي الحقيقي عند هيجل هو الذي يحدد نفسه بنفسه ولا يحدده شيء آخر لأنه امتص الآخر في جوفه، ومن هنا يمكن أن يوصف بأنه موجود لذاته، إنه الوجود الناشيء من اندماج الآخر في الذات بحيث لا يكون حداً وبالتالي سلباً، بل جزءاً مكوّناً لوجود الذات. وأوضح نموذج لهذا الوجود هو «الأنا» التي تتحقق على نحو فعلي في الارادة الحرة. أنظر في مقولة «اللامتناهي الحقيقي واللامتناهي الزائف» كتابنا «المنهج الجدلي عند هيجل». دار التنوير، بيروت ١٩٨٢.

ولقد عرض هيجل هذه الفكرة في كتابه «علم المنطق» ص ١٧٢ جـ١ من الترجمة الانجليزية ــ والموسوعة فقرة ٩١ ــ ٩٥. (المترجم).

(٧٨) لاحظ أن القول بأن الارادة تكون حرة إذا كانت معتمدة على نفسها فحسب، أعني إذا كانت لا تشير إلى شيء ما عدا ذاتها بحيث تتخلص من كل اعتماد على أي شيء آخر ــ يقترب في الحقيقة ـ

بالأحرى تكون هي الحقيقة نفسها لأن تعينها الذاتي يعتمد على المطابقة بين ما هي عليه في وجودها الفعلي (أعني ما هو موضوعي بالنسبة لذاتها) وبين فكرتها الشاملة. أو بعبارة أخرى إن هدف التصور الخالص للارادة وحقيقته الواقعية هو أن يحدس ذاته.

[٢٤]

الارادة، إذن، كلية، لأنها امتصت (أو رفعت aufheben) بداخلها كل حد وكل قيد، وكل فردية جزئية. والواقع أن هذه الخصائص لا توجد إلاّ حيث يكون هناك اختلاف بين الفكرة الشاملة وبين مضمونها وموضوعها، أو بعبارة أخرى في الاختلاف بين طابعها الضمني ووعيها الذاتي بنفسها أو بين كليتها وفرديتها الوحيدة، تلك الفردية التي تعزم وتقرر.

اضافة

لقد عرضت الأنواع المختلفة للكلية وطوّرتها في المنطق(*) (إن ما يدهش التفكير التمثلي في البداية ويبهره. فيما يتعلق بكلمة «الكلية» هو فكرة الكلية المجردة والخارجية). أمّا فيما يتعلق بالكلية المطلقة، والكلية التي نتحدث عنها هنا هي كلية مطلقة، فينبغي ألاّ تجعلنا نفكر لا في كلية الفكر الانعكاسي أعني الكلية بوصفها خاصية مشتركة للجميع، ولا في الكلية المجردة التي تقع خارج الفردي وفي مواجهته وهي الهوية المجردة للفهم (راجع الاضافة للفقرة رقم ٦). إنما نتحدث عن الكلية العينية في طابعها، وبالتالي الكلي الذي يبدو صراحة أنه جوهر الوعي الذاتي أو ماهيته النوعية الباطنية أو فكرته الكامنة. وهذا هو الكلي، أو تصور الارادة الحرة، الذي يختار موضوعه وينفذ إلى تعينه الجزئي تماماً ويظل مع ذلك متحداً مع ذاته[٧٩] ويمكن ادراك الكلي المطلق بوصفه ما يُسمى بالعقلي،

ـ من فكرة كانط في استقلال الارادة، وإن كان هيجل يعطيها مضموناً جديداً يساير فلسفته بصفة عامة. (المترجم).

(*) الموسوعة (الطبعة الأولى) من فقرة ١١٨ حتى ١٢٦. (الطبعة الثالثة ١٦٩ ـ ١٧٨) (المؤلف).

(٧٩) هناك أنواع من الكلي عند هيجل أدناها الكلي المجرد الفارغ الذي هو مجموع الخصائص المشتركة التي جردناها من جزئياتها وهذا هو التصور الصوري للكلي الذي وجد في شجرة فرفريوس. أمّا الكلي بمعناه الصحيح فهو الفكر الذي يعرف بأنه الهوية المتحدة مع نفسها والتي تبقى في ذاتها متحدة مع ضدها، فالكلي هو التحديد الذاتي لكن التحديد يعني السلب والاختلاف أو الجزئية. وبالتالي فهذا الكلي هو أيضاً الجزئية، والكلي الذي هو في الوقت نفسه جزئي هو ما نسميه ـ

ولا يمكن ادراكه إلّا بهذه الطريقة النظرية وحدها.

[٢٥]

الذاتي يعني، من حيث علاقته بالارادة بصفة عامة، جانب الوعي الذاتي من الارادة أي فرديتها على نحو ما هي متميزة (قارن فقرة ٧) عن فكرتها الضمنية. ومن ثمّ فإن ذاتية الارادة تعني:

(أ) الصورة الخالصة للارادة، أو الوحدة المطلقة للوعي الذاتي نفسه (وهي وحدة يكون فيها الوعي الذاتي، بوصفه أنا = أنا، ، داخلياً بطريقة خالصة وبسيطة ويعتمد على نفسه بطريقة مجردة) وهذا هو اليقين الخالص للفردية الذي يتميز عن الحقيقة.

(ب) الارادة الجزئية بوصفها ارادة تعسفية (أو حرية اختيار) ومضموناً عَرَضياً للغايات المختارة.

(جـ) وبصفة عامة: الشكل الوحيد الجانب للارادة (انظر فقرة ٨)، الذي يريد الشيء أيّاً كان مضمونه، وهذا الشكل ليس سوى مضمون ينتمي إلى الوعي الذاتي وغاية لم تتحقق.

[٢٦]

(أ) تكون الارادة موضوعية على نحو بسيط وخالص إذا ما كان تعينها هو ذاتها، وبالتالي إذا ما تطابقت مع فكرتها الشاملة وحقيقتها الأصلية.

(ب) لكن الارادة الموضوعية من حيث أنها تخلو من الشكل اللامتناهي للوعي الذاتي هي الارادة التي يمتصها موضوعها وحالتها أيّاً كان مضمونها: إنها إرادة الطفل، وارادة الحياة الأخلاقية الاجتماعية[٨٠]، كما أنها كذلك ارادة العبد

= بالفردي. وهكذا نجد أن الكلي الحقيقي يشمل في جوفه الجزئي والفردي أيضاً، قارن كتابنا «المنهج الجدلي هيجل» . دار التنوير ، بيروت ١٩٨٢ . (المترجم).

(٨٠) يرى نوكس أن الاشارة هنا إلى «الارادة الأخلاقية» اشارة غريبة. وكما جاء في الملحق لهذه الفقرة فإن الاشارة كان لا بدّ أن تكون في «أ» لا في «ب». ويقترح ميسنيو Messineo قراءة هذه الجملة بالارادة الأخلاقية الساذجة. ويعتقد نوكس أن تفسير اشارة هيجل يمكن أن نجده في «ظاهريات الروح» ص ٤٨٤ وما بعدها، حيث يستخدم تعبير «الفعل الأخلاقي» بمعنى الفعل الذي يقبل القوانين الموضوعية بلا مناقشة. حيث كان هيجل يضع في ذهنه بصفة خاصة اليونان الأقدمين لا سيما أفعالاً مثل أفعال «أنتيجونا». أمّا الارادة الأخلاقية كما هي في العالم الحديث وكما هي=

ـ ومَنْ يؤمن بالخرافات.

(جـ) وأخيراً فإن الموضوعية هي الصورة وحيدة الجانب التي تعارض الارادة الذاتية، ومن ثمّ فهي الوجود المباشر بوصفها واقعاً خارجياً. وعلى هذا النحو فإن الارادة تصبح موضوعية لذاتها بهذا المعنى خلال تحقيقها لغاياتها.

اضافة

لقد عرضنا منذ البداية بشيء من التفصيل لمقولات منطقية مثل الذاتية والموضوعية، وسوف نستخدمها كثيراً فيما بعد، لكي نشير صراحة إلى أنها شأنها شأن جميع التحديدات الأخرى ومقولات الفكر المتعارضة تتحول إلى أضدادها لما لها من طابع جدلي متناهٍ. ومع ذلك ففي حالات التضاد الأخرى بين مقولتين فإننا نجد كل ضد يحتفظ بمعنى ثابت وحاد لدى التفكير التخيلي والفهم، لأن هوية الأضداد لا تزال شيئاً داخلياً فحسب. ومن ناحية أخرى فإن هذه الجوانب المتعارضة تبدو في الارادة تجريدات ولكنها تعينات للارادة في وقت واحد. وليس من الممكن تعريفها إلاّ على أنها شيء عيني، وهذه الجوانب تؤدّي بذاتها إلى هويتها واختلاط معانيها ـ وهو اختلاط ينزلق إليه الفهم تماماً بغير وعي. وعلى هذا النحو فان الارادة، على سبيل المثال، بوصفها حرية باطنية هي الذاتية نفسها، ومن ثمّ فإن الذاتية هي تصور الارادة وهي بالتالي موضوعيتها. لكن ذاتيتها هي المتناهية إذا ما قابلنا بينها وبين الموضوعية، ومع ذلك وبسبب هذا التقابل أو هذا التضاد نفسه، لا تكون الارادة بذاتها، بل متشابكة مع موضوعها، وعلى ذلك فإن تناهيها يعتمد إلى حد كبير على أنها ليست ذاتية... الخ. وعلى ذلك فإن ما نعزوه في الصفحات القادمة لمصطلحات «الذاتية» و«الموضوعية» بصدد الارادة لا بدّ أن نوضحه خلال النص في كل مرة مما يساعد المادة على أن تحدد وضعها في علاقتها بالارادة ككل.

[٢٧]

إن الهدف المطلق للروح الحر، أو إذا شئت الدافع المطلق له (أنظر فقرة

ـ معروضة في الجزء الثالث من هذا الكتاب فهي ليست موضوعية فحسب بمعنى أنها «تغوص في الموضوع وتستغرق فيه»، لكنها كذلك ارادة ذاتية في الوقت نفسه، رغم أن طابعها «الموضوعي» لا يزال عندئذ جزءاً من حقيقتها. (المترجم).

٢١) ــ هو أن يجعل من حريته موضوعاً له، أعني أن يجعل الحرية موضوعية بالمعنى الذي ستكون عليه هذه الحرية كنسق عقلي للروح، وكذلك بالمعنى الذي سيكون فيه هذا النسق هو العالم الواقعي الفعلي المباشر (أنظر فقـرة ٢٦) ــ وهدف الروح من أن تجعل الحرية موضوعاً لها هو أن تصبح الارادة صراحة بوصفها فكرة (تمثل) ما كانته ضمنياً. والتصور المجرد لفكرة الارادة هو «الارادة الحرة التي تريد الارادة الحرة»[٨١].

[٢٨]

ويعتمد نشاط الارادة على الغاء التناقض بين الذاتية والموضوعية، وأن تضفي على غاياتها طابعاً موضوعياً بدلاً من طابعها الذاتي، بينها تظل في الوقت نفسه محتفظة بذاتها حتى في الموضوعية، وخارج النمط الصوري لعملية الارادة (أعني الوعي ــ أنظر فقرة ٨) حيث لا تكون الموضوعية حاضرة إلاّ كواقع فعلي مباشر فحسب. وهذا النشاط هو في ماهيته تطور المضمون الجوهري للفكرة (انظر فقرة ٢١) ــ وهو تطور يحدد التصور من خلاله الفكرة نفسها تحديداً مجرداً في البداية إلى أن تصبح كلاً متسقاً. وهذا الكل، بما أنه جوهري، مستقل عن التضاد القائم بين الهدف الذاتي المحض وتحققه الفعلي، وهو في نفس الوقت يستخف في الحالتين باختلافهما في الصورة[٨٢].

---

(٨١) الغاية النهائية للروح بوصفها روحاً عاقلاً حراً هي ألاّ تجد في موضوعها شيئاً سوى ذاتها وبالتالي سوى حريتها الخاصة. ولقد عرض هيجل للعملية التي يتم بها انجاز هذا الهدف في الفقرة القادمة ٢٨. ومنذ ذلك الوقت ستكون الروح في سلام مع العالم فقد طوّرت امكانياتها تماماً وأصبحت موجودة كفكرة، وتحققت وحدة الذات والموضوع. وهذه الوحدة تتحقق بمعنى ما عندما «تريد الارادة الحرة: الارادة الحرة» لكنها ليست سوى وحدة مجردة فحسب إذْ ينقصها المضمون الأصيل. ولم ترتفع الأخلاق الكانتية، في رأي هيجل، فوق هذا التجريد على الاطلاق. . فما هو مطلوب فضلاً عن ذلك هو أن يتخذ الموضوع المراد الشكل المضاد ظاهرياً للحرية ذاتها (ذلك لأن العيني ليس هوية مجردة لكنه وحدة أضداد) أعني شكل القوانين العينية. وها هنا تكون الحرية العينية هي الارادة التي تريد، لا نفسها ببساطة، بل ما هو مطابق للقوانين التي تجسّد العقل، وبالتالي ارادة الشعب الذي يعيش في ظل هذه القوانين، وفكرة الارادة هي مركب الارادة الذاتية مع نسق المؤسسات الموضوعية التي تضفي المضمون على تلك الارادة ــ، نوكس ص ٣١٨ ــ. (المترجم).

(٨٢) المقصود هو أن النشاط الذي تبذله الارادة في التغلّب على التناقض القائم بين الذاتية والموضوعية ونشاطها في تحويل غايتها من المستوى الذاتي إلى المستوى الموضوعي هو الذي يشكل التطور الأساسي لمضمون الفكرة ــ قارن ترجمة كارل فردريك السالفة الذكر ص ٢٣٥ (المترجم).

المراد بالحق هو الوجود، أيّاً كان نوعه، الذي يجسد الارادة الحرة، ومن ثمّ فإن الحق حسب تعريفه هو الحرية بوصفها فكرة[٨٣].

اضافة

النقطة الحرجة في تعريف كانط للحق وفي التعريف الشائع الذي يقبله الناس بصفة عامة (انظر مقدمة لفلسفة القانون لكانط)[٨٤]، هي «القيد الذي يجعل من الممكن لارادتي أو ارادة الذات أن تتعايش مع الارادة الذاتية لكل انسان وفقاً لقانون كلي». ولا يشمل هذا التعريف، من ناحية سوى مقولة سلبية هي فكرة «التقييد». في حين أن العامل الايجابي من ناحية أخرى ـ وهو القانون الكلي أو ما يُسمى «بقانون العقل»، مطابقة ارادة الذات عند الفرد مع ارادة كل فرد آخر ـ يؤدّي إلى مبدأ التناقض وإلى فكرة الهوية المجردة المعروفة جيداً. إن تعريف الحق الذي اقتبسته يتضمن وجهة نظر إلى الموضوع أصبحت شائعة خصوصاً منذ روسو[٨٥]، وهي ترى أن ما هو أساسي وجوهري وأولي لارادة شخص من الأشخاص كارادة ذاتية خاصة لا هو الارادة العقلية ولا هو الارادة المطلقة ولا هو الروح بوصفها فرداً جزئياً، ولا هو الروح على نحو ما هي عليه في حقيقتها. وما أن نأخذ بهذا المبدأ حتى يظهر العقلي على المسرح ولكنه لا يظهر إلاّ كقيد فحسب لهذا النوع من الحرية التي يتضمنها هذا المبدأ، وبالتالي فإنه لا يظهر كذلك كشيء

---

(٨٣) معنى ذلك أن الحق والقانون بصفة عامة ينتج من القول بأن الوجود البشري هو وجود حر الارادة: فالحق والقانون هما تماماً الحرية بوصفها فكرة. (المترجم).

(٨٤) إن هيجل، كالمعتاد يقتبس من الذاكرة وهو يشير إلى عبارة كانط التي يقول فيها «إن العقل يكون سلبياً في ذاته أو بالنسبة للمبدأ الذي يتبعه إذا ما أمكن له أن يتعايش مع حرية الارادة لكل فرد آخر وبحيث يكون كل فعل متفقاً مع قانون كلي» (فلسفة القانون ـ المقدمة فقرة جـ ص ٤٥). أمّا قانون العقل الذي يشير إليه هيجل فهو إشارة إلى نفس الفقرة من كتاب كانط. وتعبير ارادة الذات يعني حرية الاختيار أو الارادة النفسية. نوكس ص ٣١٨ (المترجم).

(٨٥) يقول روسو إن هذه المشكلة يمكن أن توضع على النحو التالي: «لا بدّ من إيجاد نوع ما من الاتحاد من شأنه استخدام قوة المجتمع كلها في حماية شخص كل عضو من أعضائه وممتلكاته، ومع أن كل فرد يتحد مع قرنائه، إلاّ أنه لا يطيع إلاّ ارادة نفسه ويظل حراً كما كان من قبل: هذه هي المشكلة الاساسية التي يتكفّل العقد الاجتماعي بحلها». فالمشكلة الأساسية هي الفرد وحريته الطبيعية ووظيفة الدولة حمايتها فحسب ـ والنص مأخوذ من كتاب «العقد الاجتماعي» ترجمة عبد الكريم أحمد ـ الناشر دار سعد مصر، ص ٩٠ ـ ٩١ (المترجم).

عقلي بطريقة ثانية بل فقط ككل خارجي مجرد. وتخلو هذه النظرة من كل تفكير نظري وهي نظرة ينبذها الفكر الفلسفي. والظاهرة التي أدّت إليها في كل من رؤوس البشر وفي العالم في آنٍ معاً، ظاهرة مرعبة ولا يوازيها في هذا الرعب سوى تفاهة الأفكار التي قامت عليها[٨٦].

[٣٠]

ليس الحق شيئاً مقدساً إلّا بسبب أنه تجسيد للتصور المطلق أو الحرية الواعية بنفسها. لكن الطابع الصوري الشامل للحق (وللواجب أيضاً كما سنرى فيما بعد)[٨٧]، يظهر في مرحلة متميزة في تطور تصور الحرية. إن الحق الأعلى، في مقابل الحق الصوري نسبياً (أعني الحق المجرد) والمقيد نسبياً أيضاً، ينتمي إلى مجال ومرحلة الروح التي يعين فيها الروح نفسه ويحقق بالفعل اللحظات الأخرى التي تشملها فكرته[٨٨] وهو ينتمي إلى هذا المجال بوصفه المجال الأكثر عينية والأكثر غنى من الناحية الداخلية والأكثر كلية حقاً.

اضافة

لكل مرحلة في تطور فكرة الحرية حقها الخارجي، لأنها تجسيد للحرية في احدى صورها الجزئية، وحين يُقال إن هناك صداماً بين الأخلاق الذاتية أو الأخلاق الاجتماعية وبين الحق، فإن الحق المقصود هنا ليس إلّا الحق الصوري الأول للشخصية المجردة. فالأخلاق الذاتية والأخلاق الاجتماعية ومصلحة الدولة تمثل «موضوعاً»: هو عبارة عن حق ذي طابع خاص لأن كلّاً منها صورة نوعية خاصة من الحرية وتجسيد لها. ولا يمكن لها أن تدخل في صدام إلّا إذا كانت

---

(٨٦) يرى هيجل أنه منذ «روسو» بدأ يظهر اتجاه ينظر إلى الارادة لا على أنها ارادة عقلية وإنما على أنها ارادة جزئية، ارادة هذا الفرد أو ذاك وهذه الارادة هي ارادة الاختيار الحر أو الحرية التعسفية التي تكاد ترادف النزوة والهوى. وحين أصبحت هذه الفكرة هي نقطة البدء عند المفكرين اختفى الجانب العقلي وأصبح لا يظهر إلّا بوصفه حداً للارادة وحريتها. أمّا الظاهرة المروعة المرعبة التي يشير إليها هيجل في هذه الفقرة ويعتقد أنها دعمت هذه الفكرة في رؤوس الناس وفي العالم في آنٍ معاً فهي الثورة الفرنسية وما استندت إليه من أفكار عن الحرية.

(٨٧) المذهب الصوري أو الشكلي من الحق أو صورية القانون كما في ترجمة كارل فردريك ص ٢٣٥ وانظر فيما بعد فقرة رقم ١٣٣ وما بعدها (المترجم).

(٨٨) أي المرحلة التي تصل فيها الروح إلى الدولة، فروح أمة ما تتموضع في مؤسساتها ومنظماتها الاجتماعية العقلية (المترجم).

كلها تقف على قدم المساواة بوصفها حقوقاً. فلو لم يكن الموقف الأخلاقي الذاتي للروح حقاً، أو هو الحرية في إحدى صورها، لما أمكن له أن يدخل في صراع مع حق الشخصية أو مع أي حق آخر، لأن أي حق مهما يكن نوعه يشمل في جوفه تصور الحرية، أعني المقولة العليا للروح الذي يصبح أي شيء آخر في مقابلها بغير جوهر. ومع ذلك فإن الصدام يتضمن في الوقت نفسه لحظة أخرى وأعني بها واقعة أنها محدودة أو مقيدة، وبالتالي فإذا تصادم حقان فإن أحدهما يكون تابعاً للآخر، أمّا حق روح العالم فهو وحده الحق المطلق الذي لا حدّ له.

[٣١]

لقد سبق أن عرضت في المنطق منهج العلم الفلسفي الذي تطوّر به الفكرة الشاملة نفسها، وأنا هنا أفترضه[٨٩]. ونمو الفكرة هو تقدم مباطن تماماً ينتج عضوياً تحديداته. ولا يتأثر تقدمها بالقول بأن هناك أشياء مختلفة موجودة ولا بتطبيق الكلي على تلك المادة الخارجية المستمدة من مجال آخر.

اضافة

وأنا أطلق اسم «الجدل» على المبدأ المحرّك للفكرة الشاملة، وهو الذي ينتج كذلك جزئيات الكلي، رغم أنني لا أعني به ذلك الجدل الذي يأخذ موضوعاً أو قضية... الخ، مُعطاة للشعور أو للوعي بصفة عامة فيؤوّلها ويربكها ويبهمها ويتتبعها في هذا الطريق أو ذاك، ولا تسفر مهمته في النهاية إلّا عن استنباط عكس ما بدأ به ــ وذلك هو لون من الجدل السلبي الذي يشيع ظهوره حتى عند أفلاطون. وقد يُنظر إلى النتيجة النهائية لجدل من هذا النوع إمّا على أنها بلوغ ما هو مضاد للفكرة التي بدأ منها، وإمّا على أنها نقيض هذه الفكرة لو كان حاداً كالمذهب الشكي عند القدماء. وإمّا أن يكون من ناحية ثالثة من الضعف والوهن بحيث يقنع «بالاقتراب» من الحقيقة وهو حل وسط حديث[٩٠]. بيد أن الجدل

(٨٩) يتحدث هيجل هنا عن المنهج الجدلي، وهو المنهج الذي سوف يسير عليه في فلسفة الحق، ويقول إنه عرضه في المنطق ولهذا فإنه هنا يفترضه، ولقد سبق أن عرضه في الفقرة رقم ٢ لتصوره لفلسفة الحق ككل بوصفها قسماً من الفلسفة له نقطة بداية هي النتيجة التي انتهى إليها القسم السابق. (المترجم).

(٩٠) يشير نوكس في تعليقاته إلى أن هيجل يضع في ذهنه هنا الجزء الثاني من محاورة بارمنيدس لأفلاطون أمّا بالنسبة «لمذهب الشك عند القدماء» ــ فانظر كتابه «محاضرات في تاريخ الفلسفة» الجزء الثاني ص ٣٢٨ وما بعدها من الترجمة الانجليزية. أمّا فكرة «الترجيح» والاحتمال والاقتراب من الحقيقة أو ما يسميه بالحل الوسط فهو اشارة ساخرة إلى كانط (المترجم).

السامي للفكرة الشاملة لا يعتمد على انتاج التعين كشيء مضاد أو كقيد، ولكنه يعتمد على انتاج وادراك المضمون والنتيجة الايجابية للتعين، لأنه ذلك هو وحده الذي يجعل من الجدل نمواً وتقدماً باطنياً؛ وفضلاً عن ذلك فإن هذا الجدل ليس نشاطاً للذات المفكرة تطبقه على موضوع خارجي ولكنه بالأحرى روح الموضوع الذي يجعله ينتج عضوياً فروعه وثماره. وهذا النمو للفكرة هو النشاط الخاص بالعقلانية؛ والفكر بوصفه شيئاً ذاتياً يكتفي بمشاهدته فحسب دون أن يضيف من جانبه أي عنصر من عنده. والواقع أن النظر إلى شيء ما نظرة عقلية لا يعني اظهار علّة عقلية Reason للشيء من خارجه وبالتالي العبث والتلاعب به، بل يعني أن نبين كيف أن الموضوع هو نفسه معقول بذاته ؛ فها هنا يكون هو الروح في حريته وهي أعلى قمة يبلغها العقل الواعي بذاته الذي يجعل نفسه يتحقق بالفعل وينتج ذاته على أنه عالم موجود . إن المهمة الوحيدة للعلم (الفلسفي) إنما تنحصر في أن نبرز أمام الوعي هذا العمل الخاص للعلّة العاقلة للشيء ذاته .

[٣٢]

إن تعينات الفكرة الشاملة في مجرى تطورها هي نفسها أفكار شاملة من وجهة نظر ما، لكنها من وجهة نظر أخرى تتخذ شكل الموجودات ما دامت الفكرة الشاملة من حيث ماهيتها فكرة. وسلسلة الأفكار الشاملة التي نحصل عليها على هذا النحو هي في الوقت نفسه سلسلة من أشكال التجربة ومن هذه الزاوية يتبقّى على العلم (الفلسفي) أن يدرسها بعد ذلك.

اضافة

يمكن أن نقول بمعنى نظري أعمق إن تعين الفكرة الشاملة ونمط وجودها هما شيء واحد، لكن ينبغي أن نلاحظ أن العوامل التي تشكل نتيجتها صورة أكثر تقدماً للفكرة الشاملة، تسبق هذه النتيجة في التطور الفلسفي للفكرة، بوصفها تعينات للفكرة الشاملة لكنها لا تسبقها في التطور الزمني بوصفها أشكالاً وصوراً للتجربة. وهكذا تتعين الفكرة على سبيل المثال بوصفها الأسرة وهي على هذا النحو تفترض سلفاً تعينات الفكرة الشاملة التي سوف نبين في غضـون هذا الكتاب أن الأسرة كانت نتيجة لها. لكن الوجود العلني الصريح لهذه الشروط الداخلية بوصفها أشكالاً للتجربة كذلك: على سبيل المثال بوصفها حق الملكية، والتعاقد، والأخلاق الذاتية. . . الخ هو الوجه الآخر من التطور الذي لا نتحقق

من عوامله ونضفي على عناصره ذلك الوجود الخالص المحدد إلّا في حضارة عليا ومكتملة[٩١].

«تقسيم الموضوع»[٩٢]

[٣٣]

الارادة، وفقاً لمراحل تطور فكرة الارادة المطلقة الحرة في ذاتها ولذاتها، هي على النحو التالي:

(أ) ارادة مباشرة ويكون مفهومها في هذه الحالة مجرداً، أعني الشخصية وتجسدها هو الشيء الخارجي المباشر ــ وتلك هي دائرة الحق المجرد أو الصوري.

(ب) ارادة منعكسة ترتدّ إلى ذاتها من تجسيدها الخارجي ــ وهي في هذه الحالة تتصف بالذرية الذاتية في معارضة الكلي العام. ويتصف الكلي هنا بأنه الشيء الداخلي بوصفه خيراً، كما يمكن أيضاً أن يتصف بأنه شيء خارجي بوصفه العالم الماثل أمام الارادة. وهذان الجانبان للفكرة يتوسط كل منهما الآخر (ولا نصل إلى أحدهما إلّا بواسطة الآخر). هذه هي أقسام الفكرة أو على نحو ما هي عليه في وجودها الجزئي الخالي. ويكون لدينا هنا حق الارادة الذاتية وعلاقته بحق العالم، وحق الفكرة، رغم أن الفكرة تكون ضمنية أو في ذاتها، وتلك هي دائرة **الأخلاق الذاتية**.

(جـ) وحدة وحقيقة هذين العاملين المجردين وحقيقتهما ــ أعني فكرة الخير التي لا تُدرك في الفكر فقط لكنها تتحقق على هذا النحو في الارادة المنعكسة على ذاتها مع العالم الخارجي معاً، فالقول بأن الحرية توجد كجوهر فعلي وضرورة ليس

---

(٩١) تحذير للذين يفترضون أن هيجل في فلسفة الحق يكتب تاريخاً للمؤسسات والمنظمات الاجتماعية فهو لم يبدأ في دراسة الأسرة إلّا ابتداء من الفقرة ١٥٨. ومن هنا فإن الاسرة تفترض منطقياً كل «تعينات الفكرة الشاملة السابقة أو المقولات التي سبق أن درسها في الفقرات السابقة، لكن ذلك لا يعني أن هذه الافتراضات المنطقية السابقة» لتي هي بمثابة شروط سابقة موجودة صراحة وعلى نحو مستمر في المجتمعات الفعلية. ففي ظروف اجتماعية معينة يمكن أن توجد الأسرة في الوقت الذي لا تكون فيه الملكية الخاصة موجودة. (المترجم).

(٩٢) في الترجمة الفرنسية «خطة الكتاب Plan de l'ouvrage» ص ٨٠ (المترجم).

أقل من وجودها كارادة ذاتية ـ وتلك هي الفكرة في وجودها الكلي المطلق (بذاتها ولذاتها) أعني دائرة الحياة الأخلاقية.

وبنفس الطريقة تنقسم الحياة الأخلاقية على النحو التالي:

(أ) الروح الطبيعي، **الأسرة**.
(ب) روح منقسمة وظاهرية، **المجتمع المدني**.
(جـ) **الدولة بوصفها حرية**، حرية كلية وموضوعية حتى في وجودها الذاتي الحر للارادة الجزئية، هذا الروح العضوي والفعلي:

١ ـ لشعب أو لأمة من الأمم.
٢ ـ تتكشف وتتحقق من خلال العلاقة المتبادلة للأرواح القومية الجزئية.
٣ ـ تتكشف وتتحقق من خلال مسار تاريخ العالم بوصفها الروح الكلي للعالم الذي يعتبر حقه أسمى الحقوق.

اضافة

القول بأنه حين يوضع شيء ما أو مضمون ما، أولاً وقبل كل شيء، وفقاً لمفهومه أو كما هو في ذاته فإنه يتخذ عندئذ شكل المباشرة أو الوجود الخالص ـ هذا القول هو نظرية المنطق النظري الذي نفترضه هنا. أمّا الفكرة الشاملة التي تلتقي بذاتها في صورة فكرة شاملة فهي أمر مختلف لأنها لم تعد بعد شيئاً مباشراً .

إن المبدأ الذي يحدد تقسيم الموضوع هو أيضاً مفترض هنا[٩٣]. وهذا التقسيم يمكن النظر إليه على أنه سبق اعلانه في صورة تاريخية في أجزاء الكتاب، ما دامت المراحل المختلفة لا بدّ أن تنتج ذاتها وفقاً لطبيعة المضمون بوصفه لحظات في تطور الفكرة. والتقسيم الفلسفي ليس بأي حال تصنيفاً خارجياً لمادة بعينها وفقاً لأساس معين أو عدة أسس للتقسيم لكنه على العكس تغير ذاتي أو اختلاف داخلي للفكرة الشاملة. «الأخلاق الذاتية» و«الأخلاق الاجتماعية»[٩٤]

---

(٩٣) بالنسبة للافتراضات السابقة التي يشير إليها هيجل هنا، انظر موسوعة العلوم الفلسفية فقرة ٢٢٣ - ٢٣٧ ـ وكذلك علم المنطق الجزء الأول ص ٦٩ وما بعدها من الترجمة الانجليزية. وبالنسبة للمباشرة أو الوجود الخالص انظر الحاشية على الفقرة ٣٤ (المترجم).

(٩٤) الأخلاق الذاتية Moralität هي الأخلاق الفردية أو أخلاق الضمير وهي ما يُفهم عادة من كلمة أخلاق. لكن الأخلاق الاجتماعية Sinlokat فهي تعني الحياة الاجتماعية وما فيها من مؤسسات ومنظمات كالأسرة وغيرها. وللتفرقة بينهما أنظر فقرة ١٤١ فيما بعد. ويرى هيجل أن ـ

اللتان يُنظَر إليهما عادة على أنهما مترادفتان، يُنظَر إليهما هنا بمعنيين مختلفين اختلافاً جوهرياً. بل إن الفكر الشائع نفسه يميز بينهما. ولقد كان كانط يفضل بصفة عامة استخدام كلمة «الأخلاق الذاتية»، وما دامت مبادىء السلوك في فلسفته تتحدد باستمرار وفقاً لهذا التصور فهي تجعل وجهة نظر الحياة الأخلاقية (أو الأخلاق الموضوعية) مستحيلة استحالة تامة، فهي تلاشيها وتعمل على تدميرها. لكن حتى إذا كانت «الأخلاق الذاتية» و«الأخلاق الاجتماعية» تعنيان شيئاً واحداً من حيث الاشتقاق فإن ذلك لا يمنع من استخدام هاتين الكلمتين اللتين أصبحتا مختلفتين للتعبير عن تصورات مختلفة.

- الأخلاق الذاتية أخلاق مجردة، صحيح أنها تمتلك صورة الفعل الأخلاقي الأصيل تماماً أو الضمير الحي لكنها ينقصها المضمون الذي يقابل هذه الصورة. أمّا الأخلاق الاجتماعية فهي الأخلاق العينية أو النظام الاجتماعي العقلي حيث تزودنا المؤسسات والمنظمات الاجتماعية وما فيها من قوانين بالمضمون الذي كان يفتقد إليه الضمير الحي (المترجم).



الجزء الأول
الحق المجرد

[٣٤]

لو أننا درسنا الارادة الحرة حرية مطلقة في المرحلة التي تكون فيها فكرتها الشاملة مجردة لوجدنا أنها تحمل طابع المباشرة؛ ولو أننا تأملنا هـذه الصورة الناقصة أشد النقصان، لوجدنا أنها ليست سوى وجود بالفعل مجرد (أعني وجود بالقوة فحسب) لا يرتبط إلاّ بذاته، وهو سلبي إذا ما قورن بالعالم الواقعي، وهي توجد على هذا النحو بوصفها ارادة جزئية لذات فردية. وتبعاً لعنصر الجزئية فسوف يكون للارادة، بالاضافة إلى ذلك، مضمون من الغايات المحددة. ولكن لما كانت فردية تستبعد ما عداها فإن مضمونها هذا سيكون في الوقت نفسه أشبه بعالم حاضر، على نحو خارجي ومباشر، تصادف أن وجد أمامها[١].

---

(١) في دراستنا للارادة نتتبع تطورها من الفكرة الشاملة حتى تصل إلى الفكرة. وبداية التطور، بغير شك، مجردة إذا ما قورنت بنهايته التي تكون عينية. وما يتطور يكون في البداية «مباشراً» فلم يصبح بعد متوسّطاً، وهو يصبح علنياً صريحاً في المراحل اللاحقة ومن خلالها، تماماً كما تبنى شخصية الانسان خلال مجرى حياته كلها. لكنها تكون في البداية ضمنية غير متطورة أو قلْ إنها تكون «بالقوة» بلغة أرسطو في مرحلة الطفولة حتى تصبح «بالفعل» أعني علنية صريحة في مرحلة النضج. ومن هنا فإن الفكرة الشاملة للارادة أو تصورها يبدأ من مستوى «المباشرة» وهو المستوى الذي يقابل «الوجود الخالص» في المنطق أو أول مقولة من مقولات المنطق وهي أكثر المقولات تجريداً بل هي «المباشرة الخالصة»، وهذه المرحلة هي مرحلة الكلية والعمومية الخالصة غير المتميزة. والفكرة التي يعرضها هيجل هنا، وسوف يفصّلها فيما بعد في الفقرات من ٣٥ حتى ٣٩ هي أنه على الرغم من أن الارادة تكون في البداية كلية وعامة ومجردة فإنها مع ذلك تحتوي بداخلها على اللحظات الأخرى للفكرة الشاملة وهي «لحظة الجزئية» ثم لحظة الفردية، إلى جانب اللحظة الكلية التي تعرضها هي ذاتها. لكن نظراً لتجريد المرحلة التي تتحدث عنها فإن هذا الكلي ـ

الجانب الكلي في هذه الارادة الحرة الواعية بذاتها إنما هو كلية مجردة. صحيح انها واعية بذاتها. لكنها بغير مضمون فهي علاقة بسيطة تربط نفسها بنفسها في فرديتها. ومن هذه الوجهة من النظر تكون الذات شخصاً. وتصور الشخصية يتضمن أنني بوصفي هذا الشخص: (أ) فأنا متعين تماماً من كل جانب (من حيث رغباتي ودوافعي وأهوائي الداخلية وكذلك أيضاً من حيث الوقائع الخارجية المباشرة) وعلى هذا النحو فأنا متناهٍ (ب) ــ ولا يقل عن ذلك صدقاً أن أقول إنني ببساطة لست سوى علاقة مع ذاتي. وهكذا في مجال التناهي أعرف نفسي على أنها شيء كلي حر لا متناهٍ[٢].

ـ يختلف اختلافاً واضحاً عن الكلي العيني الحقيقي الذي لا نبلغه إلّا في مرحلة متأخرة عندما نصل إلى الدولة .

إن ما هو مباشر يكوِّن واحداً أو وحدة Unit في حين أن ما هو متوسط فهو يكون عضواً في كل ؛ وعلى ذلك فإن الارادة الحرة في مباشرتها إنما تكون ارادة وحدة Unit، فهي فرد مجرد أو هي حرة لأنها لا ترتبط إلّا بذاتها فحسب (أنظر فقرة رقم ٥)، والأشخاص هم وحدات حرة بهذا المعنى. وهم بوصفهم وحدات فإن الواحد منهم لا يتميز عن الآخر بخصائص خاصة يتميز بها من ذاته. وهكذا فإن الشخصية هي شيء صوري، أو هي صورة كلية Universal تشارك فيها جميع الموجودات العاقلة. والصورة تستلزم المضمون. لكن الصورة في مثل هذه المرحلة من المباشرة، بما أنها كلية فإنها لا تعطي لنفسها مضمونها أو تحديداً خاصاً بها. ومن ثمّ يكون المضمون شيئاً جزئياً، شيئاً آخر غير صورة الارادة. ولمّا كان المضمون والصورة لا بدّ أن يتطابقا فإنه إذا كانت الصورة مباشرة استلزم ذلك أن يكون المضمون مباشراً أيضاً. وهذا المضمون تجده بوفرة في هذه المرحلة:

(أ) في الرغبات المباشرة، أعني الرغبات التي لم تصبح عقلانية في نسق منظم.

(ب) في عالم المعطيات الخارجية الذي يميز الشخص نفسه، بوصفه وحدة، عنه.

(قارن تعليقات نوكس T.M. Knox ص ٣١٩).

(٢) المقصود أنني كفرد أجمع في آنٍ معاً بين التناهي واللاتناهي، وبالتالي أعبر بحق من الوجود للذات الذي هو مركب الفكرتين معاً: فأنا من ناحية: أكره اللون الأسود وأميل إلى البرتقال أكثر من الكمثرى،وأرغبَ في نيل المنصب الفلاني.. . الخ، وبناءً على هذه الرغبات والميول وهي كلها جزئية خاصة، فأنا متعين ومحدد ومتناهٍ، لكني مع ذلك أعرف أنني على علاقة مطلقة مع ذاتي لأنني لا أعرف الأشياء الخارجية وحدها وإنما في استطاعتي أيضاً أن اتخذ من ذاتي موضوعاً للتفكير فأصبح الذات المفكرة والموضوع الذي تفكر فيه في آنٍ واحد ، وفي هذه الحالة أصبح واعياً بذاتي ، وأصبح وجوداً من أجل ذاتي لأن الذات هي العارف والمعروف في نفس الوقت ولم يعد يحدها شيء سوى ذاتها ؛ والشيء الذي لا يحده سوى نفسه هو المحدود بذاته ، والمحدود بذاته هو نفسه اللامتناهي ؛ وهذا اللامتناهي لا بدّ أن يكون حراً إذ ليس هناك ما يحده أو يقيده سوى ــ

لاتبدأ الشخصية مع الذات التي تكون مجرد وعي عام بذاتها فحسب بوصفها أنا محدداً تحديداً عينياً بهذه الطريقة أو تلك؛ ولكنها تبدأ هنا مع هذا الوعي الذي يعي ذاته بوصفها أنا مجرداً تجريداً تاماً أو ذاتاً تنفي عن نفسها كل تحديد وكل تقييم عيني ولهذا نجد المعرفة، في مجال الشخصية، هي معرفة الذات بوصفها موضوعاً[٣] لكنه موضوع يرفعه الفكر إلى مستوى اللاتناهي البسيط، وبالتالي فهو موضوع يعبر عن هوية ذاتية خالصة. ولايكون للأفراد والأمم شخصيات إلى أن يبلغوا هذا المستوى من الفكر الخالص وحتى يصلوا إلى معرفة أنفسهم. وتختلف الروح التي تظهر ظهوراً كاملا عن الروح الظاهري فيما يلي: في نفس المستوى الذي تكون فيه الأخيرة عبارة عن وعي ذاتي فحسب، وعي ذاتي لكنه يرتدّ إلى الارادة الطبيعية وعوائقها الخارجية فحسب[*]. تتخذ الأولى من ذاتها، بوصفها أنا حرة ومجردة، موضوعاً وغاية، وعلى هذا النحو تكون شخصية[٤].

= ذاته وهذا التعين الذاتي أو التحديد الذاتي هو الحرية الحقيقية ؛ ومن ثمّ فما دمت لا متناهياً فأنا حر. وهكذا أعرف نفسي وسط الظروف المتناهية من حولي ووسط الرغبات المحدودة. وهكذا أصل في النهاية إلى أنني أجمع بين الفكرتين في مركب واحد. فأنا جزئي (من حيث رغباتي وميولي ودوافعي) ومن ناحية أخرى أنا كلي (من حيث ارتباط ذاتي بنفسها) والكلي الذي هو في نفس الوقت جزئي هو : الفرد. وهكذا تظهر لنا اللحظات الثلاث مرتبطة ارتباطاً وثيقاً وهي : الكلي أو العام ، والجزئي أو الخارجي والفردي. قارن فيما يتعلق بالوجود للذات واللامتناهي الحقيقي كتابنا « المنهج الجدلي عند هيجل » وكذلك حول علاقة الكلي والجزئي والفردي في كتابنا « المنهج الجدلي عند هيجل » دار التنوير ، بيروت ١٩٨٢ (المترجم).

(٣) معرفة الذات مجردة ومتحررة من جميع الموضوعات والخبرات الجزئية والتجارب المتعينة هي معرفة «الأنا الخالص» أو «الأنا هو أنا» حيث يكون الموضوع، كما سبق أن ذكرنا في الحاشية السابقة، الذي نعرفه هو الذات، والشخص العارف هو الذات أيضاً فها هنا يتحد الموضوع المعروف مع الذات العارفة التي هي الأنا المجردة اللامتناهية التي سبق أن درسناها في الفقرة رقم ٥. و«لاتناهي» هذه الذات هو لاتناهٍ بسيط لأن الذات هي هوية ذاتية مجردة أعني أنها ليست هي الكلية العينية التي هي مركب الكلي والجزئي والتي تتجلى في الفردي وإنما هي الصورة المجردة العادية للكلية (المترجم).

(*) ظاهريات الروح (بامبرج وفرنزبرج عام ١٨٠٧) ص ١٠١ وما بعدها (وفي الترجمة الانجليزية ص ٢١٨ وما بعدها) ـ وكذلك موسوعة العلوم الفلسفية فقرة ٣٤٤ في الطبعة الأولى و٤٢٤ في الطبعة الثالثة (المؤلف).

(٤) «الوعي» هو ما أطلق عليه هيجل اسم مرتبة الروح الظاهري أو الروح «كظاهر» (الموسوعة فقرة ٤١٣) ـ أمّا الوعي الذاتي فهو المرحلة الثانية داخل هذه المرتبة. أمّا الروح الذي يظهر على نحو

[٣٦]

١ ـ تتضمن الشخصية، أساساً، الأهلية لممارسة الحقوق[٥]، وتشكل مفهوماً وأساساً (هو نفسه مجرد) لنسق الحق المجرد، وبالتالي أساس الحق الصوري. ومن ثمّ فإن أمر الحق هو: «كنْ شخصاً، واحترم الآخرين بوصفهم أشخاصاً».

[٣٧]

٢ ـ جزئية الارادة هي لحظة من لحظات الوعي بالارادة ككل (انظر فقرة رقم ٣٤ فيما سبق) لكنها ليست متضمنة بعد في الشخصية المجردة بما هي كذلك. وبالتالي فهي لا توجد إلّا عند هذه النقطة، لكنها لا تزال مختلفة عن الشخصية، عن خاصية الحرية[٦]. إذْ أنها لا توجد إلّا على هيئة رغبة، وحاجة ودافع، ونزوة طارئة.. الخ. ومن ثمّ ففي الحق المجرد لا يوجد اهتمام بالمصالح الجزئية الخاصة (منفعة المرء ورفاهيته) كما أنه لا يوجد اهتمام بالباعث الجزئي الذي يكمن خلف ارادة المرء أو نيته أو نفاذ بصيرته[٧].

[٣٨]

الحق المجرد من حيث علاقته بالسلوك في مجال العلاقات العينية والارتباطات الأخلاقية والاجتماعية ـ ليس سوى امكانية إذا ما قورن بالمضمون الذي تحتوي عليه هذه العلاقات، وعلى هذا فلن يكون الحق هنا سوى ترخيص أو تفويض.

ـ كامل «في ذاته ولذاته» فهو «حقيقة الوعي» (الموسوعة فقرة ٤٤٠) ـ والروح العملي، آخر المرحلة الثانية داخل هذه الدرجة العليا تصبح حريته هي مضمونه وغايته (موسوعة فقرة ٤٨٠). (المترجم).

(٥) يراد بالشخص Persona في اصطلاح القانون كل مَنْ كان أهلاً لاكتساب الحقوق والالتزام بالواجبات، ولا تكون الشخصية كقاعدة عامة إلّا الانسان ـ الدكتور عبد المنعم بدر «مبادىء القانون الروماني» ص ١٦٩ مصطفى البابي الحلبي القاهرة عام ١٩٥٦ (المترجم).

(٦) في الترجمة الفرنسية: «مختلفة عن الشخصية التي هي تعين للحرية» ص ٨٥ ـ ترجمة أندريه كان في سلسلة Idées (المترجم).

(٧) الحقوق الصورية تنتمي الى الأشخاص بوصفهم أشخاصاً، فلا ينتمي لي حق من الحقوق بسبب امتيازي، أو تفوقي الخاص أو حكمي الخاص لأن هذه الأمور كلها تعتمد على ما يميزني عن الأشخاص الآخرين. انظر فيما بعد فقرة ١١٩. فيما يتعلق بحقوق الرفاهية والحقوق الخاصة بنفاذ البصيرة أو الحكم الخاص أنظر فقرة ١٣٢ ت. م. نوكس. (المترجم).

وضرورة هذا الحق المجرد تتحدد، مرة أخرى بسبب تجريدها، بواسطة الصيغة السلبية: «لا تنتهك حرمة الشخصية وما ينتج عنها». ولن تكون النتيجة في دائرة الحق سوى مجموعة من الزواجر والنواهي. وسوف تقوم الصيغة الايجابية لأي أمر في النهاية على الزجر والنهي لو أننا فحصنا مضمونها المطلق.

[٣٩]

٣ ـ حين يصدر الشخص قرارات بوصفه فردية مباشرة، فإنه بذلك يدخل في علاقة مع عالم الطبيعة الذي يواجهه على نحو مباشر، وهكذا فإن شخصية الارادة تقف في معارضة هذا العالم بوصفها شيئاً ذاتياً. غير أن هذا التحديد للشخصية بأنها ليست سوى ذاتية، في حين أن الشخصية في ذاتها لا متناهية وكلية، هو تحديد يعبّر عن تناقض كامل وعن بطلان تام(٨). فالشخصية هي ذلك النشاط الذي يكافح لكي يرتفع فوق هذا الحد (ويلغي هذا التناقض) وليهب نفسه الواقعية، أو بعبارة أخرى لكي يبدو هذا العالم الخارجي وكأنه عالمه الخاص.

[٤٠]

الحق هو أولاً وجود مباشر(٩). تهبه الحرية لنفسها بطريقة مباشرة أعني:

(أ) الحيازة التي هي ملكية خاصة. والحرية هنا هي حرية الارادة المجردة بصفة عامة، أو بتعبير آخر هي حرية شخص مفرد لا يرتبط إلاّ بنفسه.

(ب) حين يميز الشخص نفسه عن ذاته فإنه يدخل في علاقة مع شخص آخر(١٠)، ولا توجد هاتان الشخصيتان وجوداً حقيقياً إحداهما بالنسبة للأخرى، إلاّ بوصفهما مالكين للملكية خاصة. وها هنا نجد هوية ضمنية بينهما ولكنها لا

---

(٨) في ترجمة فرانك: «تحديد متناقض وعقيم» ص ٢٤٠. (المترجم).

(٩) في ترجمة فرانك «الصورة المباشرة للوجود المتعين الذي تفترضه الحرية لنفسها» ص ٢٤٠. (المترجم).

(١٠) القول بأن المرء يدرك نفسه أو يعي ذاته بوصفه «وحدة» يتضمن ما يأتي:
(أ) التفرقة بين ذاته وبين تلك الخصائص المتعينة التي تميز المرء عن غيره من الناس.
(ب) تجريد الذات الموحَّدة من هذه الخصائص المتعينة وتجاهلها أو نفيها. ومن ثمّ فإن معنى إدراك المرء لنفسه أو وعي المرء لذاته على أنه وحدة هو «ارتباط المرء بنفسه على نحو سلبي، أو أن يميز المرء ذاته عن ذاته». والتفرقة الذاتية الداخلية تتجلّى خارجياً كتفرقة بين ذات المرء وغيرها من الوحدات. (الفكر أو التصور نسق من العلاقات الداخلية موجود في العالم أو يتجسد بوصفه ـ

تتحقق صراحة (في صورة محددة) إلاّ بانتقال ملكية أحدهما إلى الآخر وفقاً لارادة مشتركة ودون المساس بحقوق أي منهما: وهذا هو **العقد**.

(جـ) الارادة التي تتمايز لا بالمعنى الثاني (كما هي الحال في ب) بوصفها معارضة لشخص آخر، بل التي تتمايز بالمعنى الأول (كما هي الحال في أ) بوصفها ترتبط بذاتها ــ هذه الارادة بوصفها ارادة جزئية فهي تختلف وتعارض ذاتها بوصفها ارادة مطلقة. وهذا التعارض هو ارتكاب **الخطأ والجريمة**.

اضافة

تصنيف نسق الحقوق[11]، إلى حق خاص بالشخص: Jus ad Personam، وحق خاص بالشيء Jus ad rem من ناحية وحق خاص بالفعل Jus ad actiones[12]، من ناحية أخرى شأنه شأن جميع التصنيفات الأخرى المماثلة، غايته الأولى هي أن يفرض المصنف نظاماً خارجياً على كتلة المادة غير المنظمة التي يجدها أمامه. وما يلفت النظر في هذا التصنيف هو ما يحمله من خلط يرجع إلى المزيج المضطرب من الحقوق الذي يفترض مقدماً ارتباطات جوهرية كارتباطات

ــ نسقاً من العلاقات الخارجية. والفكرة الشاملة هي مركب الأضداد، لكن في عالم الأضداد «تظهر» منقسمة الواحدة عن الأخرى. انظرْ التعليق رقم ١ على الاضافة للفقرة رقم ١٠). وإذا كان المرء واعياً بما هو عليه أو بما يكونه (وحدة في هوية ذاتية)، فإن ذلك يعني أن المرء يكون واعياً بما هو ليس عليه أو بما لا يكونه. وما دام سلب الوحدة لا يمكن أن يكون إلاّ وحدة أخرى، فإن ذلك يعني أن ادراك المرء لنفسه على أنه وحدة هو في نفس الوقت ادراك بتميزه عن غيره من الوحدات الأخرى. فإدراكي لذاتي يعنى نفياً لشيء آخر، لكنه يعني في نفس الوقت أن هناك شخصاً آخر وأنني أتميز عنه .وهكذا يكون وعي المرء بأنه شخص يستلزم في الحال وجود أشخاص آخرين تتميز عنهم شخصية المرء. (انظر الموسوعة فقرة ٩٧).وسوف يستخدم هيجل فيما بعد نفس الحجة في حديثه عن الدولة ــ انظر فيما بعد فقرات ٣٢٣ و٣٣١. وفضلاً عن ذلك فإن ملكيتي هي شخصيتي وقد تموضعت؛ ومن هنا فإن وعي شخصيتي يؤدّي بي إلى أن أميز نفسي عن الأشخاص الآخرين، وهذا يعني في الحال أن أميز ملكيتي عن ملكيتهم. صحيح أنني وغيري من الملاّك متحدون بوصفنا أشخاصاً، فشخصيتنا هي ببساطة كلية الارادة الحرة في مباشرتها. وهويتنا بعضنا مع بعض التي كانت ضمنية في قولنا إننا جميعاً أشخاص علنية صريحة في الملكية التي هي تجسيد لشخصيتنا. (انظر تعليقات نوكس ص ٣٢٠). (المترجم).

(١١) هو التصنيف الذي ورد في مدونة جوستنيان حيث جاء فيها: «كل حق نمارسه إنما يتعلّق إمّا بالأشخاص أو الأشياء أو الأفعال». نقلاً عن نوكس ص ٣٢١ (المترجم).

(١٢) في الترجمة الفرنسية « اجراءات قانونية Procedure » ص ٨٦ من ترجمة كان (المترجم)

الأسرة، والحياة السياسية[١٣]، والحقوق التي لا ترتدّ إلا إلى الشخصية المجردة بما هي كذلك. ويتمثل هذا الخلط في تصنيف الحقوق (الذي أخذ به كانط وفضّله آخرون)، الذي صنف هذه الحقوق إلى: حق واقعي Jus reale، وحق شخصي Jus Personale وحق واقعي شخصي Jus relatiter Personale[١٤].

إن تتبع ما في التصنيف من فساد وخلو من الفكر النظري من تصنيف الحقوق إلى حق خاص بالشخصية Jus ad Personam وحق خاص بالشيء Jus ad rem الذي يكمن في جذور القانون الروماني (ذلك لأن الحق الخاص بالأفعال Jus ad actiones يتعلق بادارة العدالة (أو تطبيق القانون) وهو لهذا السبب من نظام مختلف تماماً) ـ أقول إن تتبع ما في هذا التصنيف من فساد وضلال يخرجنا بعيداً عن سياقنا فلقد اتضح هنا بما فيه الكفاية، على الأقل، أن الشخصية هي وحدها التي تستطيع اضفاء الحق على الأشياء، وبالتالي فإن الحق الشخصي Jus ad Personam هو في أساسه حق شيء Jus ad rem. ويؤخذ الشيء Rem هنا بمعنى عام بوصفه أي شيء يقع خارج حريتي بما في ذلك جسمي وحياتي أيضاً. وبهذا المعنى فإن الحق الخاص بالشيء Jus ad rem هو حق الشخصية بما هي كذلك.

لا يُنظَر إلى الانسان، من وجهة نظر ما يُسمى في القانون الروماني بالحق الشخصي Jus ad Personam، على أنه شخص إلاّ حين يُعامَل على أن له وضعاً ما أو منزلة معينة Status(*). ومن هنا نجد أنه حتى الشخصية ذاتها، في القانون الروماني، لا يكون لها وضع معين أو منزلة، إلاّ في معارضتها للرق. ومن هنا فإن ما يُسمى بالقانون الروماني للحقوق «الشخصية» يتعلّق، إذنْ، بالارتباطات الأسرية، رغم أنه يستبعد أن يكون للعبيد حقوق (وغالباً ما تشمل كلمة العبيد الأطفال أيضاً). كما يستبعد أيضاً المنزلة أو الوضع Status (وهي التي تسمى بهبوط المنزلة أو انحدار الوضع Capitis diminutio) حين يفقد المرء حقوقه[١٥].

---

(١٣) في الترجمة الفرنسية: «الدولة l'Etat» ص ٨٦. (المترجم).

(١٤) فلسفة القانون ـ فقرة رقم ١٠ ص ٨٤ ـ نقلاً عن نوكس ص ٣٢١. (المترجم).

(*) ج. هاينكشيوس J.G. Heineccius أركان الحق المدني Elementa juris civilis ١٧٦٣ فقرة ١٢٥ ـ LXXV (Bonn, 1763) (المؤلف).

(١٥) يقول هاينكشيوس في الفقرة التي اقتبسها هيجل ما يأتي: «يفترق الانسان عن الشخص في القانون ويتميز عنه تميزاً تاماً. فالانسان موجود يمتلك جسماً بشرياً وقد منح عقلاً أو ذهناً، أمّا الشخص فهو الانسان وقد نظر إليه بمنظور المركز أو المنزلة أو الوضع الذي يحتله» ـ والواقع أن ذلك لم يكن صحيحاً إلاّ في حالة القانون الروماني القديم جداً، لأن المشرّعين الرومان كانوا يستخدمون، بصفة عامة، كلمة الشخص Persona بمعنى الانسان الذي يلعب دوراً في الحياة أو=

(وبالمناسبة فإن العلاقات الأسرية عند كانط هي ما يُسمى بالحقوق الواقعية الشخصية Jura realiter Personalia(١٦)). ومن ثمّ فإن الحق الخاص بالشخصية Jus ad Personam في القانون الروماني ليس هو حق الشخص كشخص لكنه يعني على أكثر تقدير حق الشخص من حيث قدرته الجزئية. (وسوف نبين فيما بعد في غضون هذا الكتاب(١٧)، أن الأساس الجوهري للعلاقات الأسرية هو بالأحرى التضحية بالشخصية). ولا بدّ أن يكون واضحاً الآن أنه مما يخالف طبيعة الأمور أن نعالج حق الشخص النوعي الخاص من حيث قدرته الجزئية قبل أن نعالج الحق الكلي للشخصية بما هي كذلك.

إن الحقوق الشخصية عند كانط Jura Personalia(١٨) هي الحقوق التي تنشأ عن عقد أتعهد بواسطته أن أعطي شيئاً أو أن أنجز شيئاً ـ إنه الحق الخاص بالشيء أو الحق العيني Jue ad rem الذي ينشأ من الالتزام Obligatio في القانون الروماني. ومن المؤكد أن هناك شخصاً واحداً فقط هو المطالب بتنفيذ التعهدات الواردة في العقد، مثلما أن هناك شخصاً واحداً فقط هو الذي له حق تنفيذها. لكن الحق من هذا القبيل لا يمكن لهذا السبب أن يُسمى حقاً «شخصياً»، فالحقوق أيّاً كانت تنتمي إلى الشخص وحده. والحق الذي ينشأ عن العقد، إذا ما نظرنا إليه نظرة موضوعية، ليس حقاً على شخص ما على الاطلاق ولكنه فحسب حق على شيء ما خارجي عن الشخص، أو هو شيء يمكن أن ينقله المالك إلى غيره، هو دائماً حق على شيء ما.

= يشارك في الحياة الاجتماعية على نحو ما. ومن ثمّ كان العبيد والأطفال أشخاصاً. أمّا هيجل فهو يستخدم كلمة الشخص بمعنى فني خاص ويجعلها مرادفة لكلمة المكانة Caput وإذا نظرنا إلى «المكانة» لوجدنا طبعاً اختلافاً وفارقاً بين العبد والرجل الحر. فالمكانة تعني وضع الانسان ومنزلته من الناحية الاجتماعية المدنية ووضعه فيما يتعلق بحقوق الأسرة، وبالتالي فيما يتعلق بالحرية والمواطنة. ومن هنا فإن انحدار الوضع أو تدهور المنزلة يعني تغيراً في «المكانة» نتيجة لفقدها كما هي الحال في وضع أولئك الذي يُطرَدون من أوطانهم أو يُبعَدون عن البلاد. وكذلك الذين يصبحون أبناء بالتبني في أسر جديدة. أنظر في وضع العبيد والأطفال الملحقات التي أضيفت للفقرات ١٧٥ و١٨٠ ـ راجع تعليقات Knox ص ٣٢١. (المترجم).

(١٦) فلسفة القانون فقرة ٢٢ وما بعدها، ص ١٠٨ وما بعدها: «الحق الشخصي على الأصالة هو حق المرء في حيازة موضوع خارجي بوصفه شيئاً واستخدامه كشخص» ـ وذلك مثل حق الرجل على زوجته وأطفاله وخدمه وأهل بيته. (المترجم).

(١٧) أنظر فيما بعد فقرة ١٦٣ وكذلك فقرات ١٦٧ ـ ١٦٨. (المترجم).

(١٨) فلسفة القانون فقرة ١٨ وما بعدها ص ١٠٠ وما بعدها. (المترجم).

[٤١]

لا بدّ للشخص أن يترجم حريته في مجال خارجي حتى يتسنى له أن يوجد كفكرة[١٩] لأن الشخصية هي التعين الأول، وإنْ كان لا يزال مجرداً تماماً، للارادة المطلقة اللامتناهية. ومن هنا فإننا نجد أن هـذه الدائـرة المتميزة عن الشخص، الدائرة القادرة على تجسيد حريته، تتحدد بأنها ذلك الذي يختلف عنه اختلافاً مباشراً ويمكن أن ينفصل عنه.

[٤٢]

إن ما يختلف اختلافاً مباشراً عن الروح الحر هو ذلك الذي يكون، بالنسبة لطبيعته الخاصة، وبالنسبة للروح الحر معاً، خارجياً على نحو خالص وبسيط. وهو شيء غير حر ولا شخصية ولا حقوق له.

اضافة

كلمةالشيء مثلها مثل كلمة «الموضوعي» تحمل معنيين متعارضين[٢٠]: فلو أننا قلنا: «إن ما نقصده هو الشيء» أو إن «الشيء لا الشخص هو ما نعنيه»، فإن الشيء هنا يعني ما هو جوهري. وإذا قابلنا من ناحية أخرى، بين «الشيء» و«الشخص» بما هو كذلك لا مع الذات الجزئية فانها تعني في هذه الحالة ضد ما هو جوهري أعني أنها تعني ذلك الذي يكمن طابعه المتعين في تخارجه الخالص.. ومن وجهة نظر الروح الحر، الذي ينبغي أن يتميز بالطبع عن الوعي المحض، فإن الخارجي يكون خارجياً على نحو مطلق، ولهذا السبب فإن الطابع المتعين

(١٩) في ترجمة فرانك: «لكي يتم تطور الشخص تطوراً كاملاً، وحتى يكون كائناً مستقلاً تماماً، فمن الضروري أن يجد أو أن يضع مجالاً خارجياً لحريته» ـــ ص ٢٤١.

(٢٠) قارن ما يقوله في موسوعة العلوم الفلسفية من أن هناك ثلاثة معانٍ لكلمة الموضوعي:

(أ) فهي تعني أولاً ما له وجود خارجي كهذا الحيوان الجزئي، أو هذا النجم المعين.وتلك هي الفكرة الشائعة عن الموضوعية.

(ب) وهي تعني ثانياً الضرورة والشمول وهو المعنى الذي أضافه كانط في مقابل العنصر الذاتي العَرَضي الذي ينتمي إلى احساساتنا.

(جـ) وهي تعني ثالثاً الفكر الذي يُدرَك على أنه ماهية الشيء أو الموجود، وهو يتميز بأنه يضاد ذلك الفكر الذي نقول عنه إنه «فكرنا فحسب» موسوعة فقرة ٢٤ (اضافة). (المترجم).

الذي تنسبه الفكرة الشاملة للطبيعة هو أن خاصية التخارج ملازمة لها ومباطنة فيها[21].

[٤٣]

للشخص[22] وجود طبيعي بوصفه فكرة شاملة في مباشرتها، وبالتالي فهو من حيث ماهيته وحدة واحدة، وهو له وجود طبيعي داخل ذاته من ناحية، ومن ناحية أخرى فهو له ذلك اللون من الوجود الذي يرتبط به كما يـرتبط بعالم خارجي. إن هذه الأشياء وحدها[23] في مباشرتها وبوصفها أشياء، لا بوصفها ما هي قادرة على أن تصبحه من خلال توسط الارادة، أعني الأشياء بخصائص محددة ـ هذه الأشياء هي التي نتحدث عنها هنا عندما يكون موضوع الحديث هو الشخصية وهي لا تزال عند هذه النقطة في مباشرتها الأولى.

إضافة

إن المواهب الذهنية، والعلم، والفن، بل اموراً دينية: كالمواعظ والصلوات، والقداسات، والبركات، وكذلك الاختراعات وما شاكلها، تصبح موضوعـات للتعاقد، ويُعترَف بها وتُعامَل على نفس النحو الذي تُعامَل به موضوعات البيع والشراء مثلها مثل ما نعرفه من أشياء؛ ويمكن أن نتساءل عما إذا كان الفنان، أو العالم.. الخ، يمتلك من وجهة النظر الشرعية فنه وعلمه ومعرفته وقدرته على

---

(٢١) بالنسبة لتخارج الطبيعة انظر الملحقات المضافة إلى الفقرة ١٠، ويمكن أن نضرب مثلاً للوعي المحض بكتبي التي هي خارجية عني، لكن الروح في حريتها تتعرّف على أن هذه الكتب تجسُد شخصيتي وهي من هذه الزاوية ليست خارجية عني، انها خارجية بوصفها موضوعات فحسب لكن ليس على أنها «ملكي»، أو «كتبي»، ومعالجتها على أنها خارجية تماماً يعني أنك تجهل معظم حقيقتها. (المترجم).

(٢٢) في ترجمة فرانك: «للشخص شكل طبيعي من أشكال الوجود من حيث أنه تصور مباشر وبالتالي فرد واحد. وهذاالشكل الطبيعي للوجود ينتمي للشخص من ناحية بوصفه كائناً مادياً (فيزيقياً) مستقلاً، ومن ناحية أخرى من خلال علاقته ببدنه كشيء خارجي. ونحن هنا نتحدث عن الشخص في علاقته بالصور المباشرة للوجود الخارجي، بدنه بين أبدان أخرى بدلاً من الحديث عنه في علاقته بهم على نحو ما تتطور في أشياء محددة أكثر من خلال توسط الارادة». ٢٤٢ (المترجم).

(٢٣) الموجودات المشار إليها هنا هي (أ) المواهب الطبيعية (ب) الموضوعات الخارجية ـ نوكسه ٣٢٢. (المترجم).

الوعظ والتبشير وعلى تلاوة القداس. . . الخ. أعني يمكن أن نتساءل عمّا إذا كانت هذه الموضوعات «أشياء». وقد نتردد في تسمية مثل هذه القدرات، والمكتسبات، والاستعدادات. . . الخ «أشياء». إذْ أنه على الرغم من أن حيازة مثل هذه الموضوعات قد يخضع للمعاملات والعقود كما لو كانت أشياء، فإنها كذلك شيء باطني وعقلي، ولهذا السبب قد يحتار الفهم في كيفية وصف مثل هذه الحيازة بمصطلحات قانونية؛ لأن مجال الرؤية عنده محدود بهذا الاحراج: «امّا أن يكون الشيء أو لا يكون» على نحو ما هو محدد بهذا الاحراج: «امّا أن يكون متناهياً أو غير متناهٍ». إن المكتسبات، والمعرفة، والمواهب وما إليها هي بالطبع يملكها عقل (أو روح) حر وهي شيء داخلي فيه وليس خارجياً عنه، لكن حتى في هذه الحالة فإن هذا الروح الحر يستطيع أن يجسِّدها إذا ما عبر عنها، في شيء خارجي وأن ينقل ملكيتها إلى الغير (انظر فيما بعد)[٢٤] وبهذه الطريقة فإنها توضع في مقولة «الأشياء» ومن ثمّ فهي ليست مباشرة منذ البداية لكنها تكتسب فحسب هذه الخاصية من خلال توسط الروح التي تنقل حيازتها الداخلية إلى حالة المباشرة والتخارج.

ولقد كان هناك بند جائر وغير أخلاقي في القانون الروماني ينص على أن الأطفال يمكن اعتبارهم «أشياء»، من وجهة نظر أبيهم؛ ومن هنا فقد كان الأب هو المالك شرعاً لأطفاله، على الرغم من أنه لا يزال بالطبع يرتبط معهم برابطة أخلاقية هي: رابطة الحب (رغم أن هذه العلاقة لا بدّ أنها ضعفت من وضع الأب الشرعي الجائر). وهنا، إذنْ يتحد طرفا المعادلة المتساويان ويصبح سواء «أن تكون شيئاً» أو «لا تكون» رغم ما في ذلك من خطأ.

لم نهتم في دائرة الحق المجرد، إلاّ بدراسة الشخص كشخص، وبالتالي فنحن لا ندرس الجزئي (الذي لا مندوحة عنه إذا أريد لحرية الشخص أن يكون لها مجال وواقع) إلاّ من حيث أنه شيء يمكن أن ينفصل عن الشخص ويختلف عنه اختلافاً مباشراً، سواء أكانت امكانية الانفصال هذه تؤلف الطبيعة الجوهرية للجزئي أم أن الجزئي لم يكتسب هذه الخاصية إلاّ من خلال توسط الارادة الذاتية. ومن ثمّ فنحن في هذه الدائرة لسنا معنيين بدراسة الاستعدادات العقلية والمواهب الذهنية والمعارف الخ، إلاّ من حيث حيازتها بالمعنى القانوني لهذه

---

(٢٤) أنظر فقرة ٦٥ وما بعدها (المترجم).

الكلمة. فنحن لا ندرس حيازة جسمنا وعقلنا التي نصل إليها من خلال المعرفة، والدراسة، والتمرين.. الخ والتي لا توجد إلّا كملكية داخلية للروح. ولن نكون بحاجة إلى الحديث عن انتقال هذه الملكية الروحية إلى العالم الخارجي حيث تقع مقولة الملكية بمعناها القانوني، إلّا حين نصل إلى دراسة: الاغتراب أو نقل الملكية[٢٥].

[٤٤]

إن للمرء الحق في توجيه ارادته نحو أي موضوع، بوصفه غايته الحقيقية الايجابية، وعلى هذا النحو يصبح الموضوع ملكاً له. ولما لم تكن لهذا الموضوع في ذاته غاية، فإنه يستمد معناه وروحه من ارادة هذا الانسان. فللانسان حق مطلق في أن يستحوز على كل ماهو شيء[٢٦]. إن «الفلسفة» المزعومةالتي تعزو حقيقة واقعية أعني وجوداً قائماً بذاته؛ وجوداً مستقلاً أصيلاً مغلقاً على ذاته للأشياء الفردية غير المتوسطة، لما هو غير شخصي، مثل هذه «الفلسفة» تناقض، على نحو مباشر، موقف الارادة الحرة من هذه الأشياء[٢٧].

ونفس الشيء يصدق على الفلسفة الأخرى التي تؤكّد أن الروح لا يمكنها أن تدرك حقيقة الشيء في ذاته أو أن تعرف طبيعته[٢٨]، فعلى حين أن ما يُسمى بالأشياء «الخارجية» له مظهر الوجود القائم بذاته أمام الوعي وأمام الحَدْس وأمام الفكر التمثلي، فإن الارادة الحرة تجعل هذا الطابع للوجود بالفعل طابعاً فكرياً

---

(٢٥) أنظرْ فقرة ٦٥ وما بعدها. لهيجل ملاحظة على استخدام كلمة «الاغتراب» هنا. «ربما كان من الأفضل أن نتحدث هنا عن شكل التخارج وغمطه. فالاغتراب يعني التخلّي عن شيء ما هو ملكي وهو بالفعل خارجي فهو لا يعني تخارجاً» نقلاً عن نوكس ص ٣٢٢ (المترجم).

(٢٦) في ترجمة فرانك: «أنا كشخص لي الحق في أن أضع ارادتي على كل شيء فيصبح بذلك ملكي فالشيء ليس له غاية جوهرية في ذاته لكنه يحصل عليها بارتباطه بارادتي، أعني أن للبشرية الحق في الملكية المطلقة» ص ٢٤٢. (المترجم).

(٢٧) في الترجمة الفرنسية: «هما فلسفتان يكذبهما سلوك الارادة الحرة تجاه الأشياء». من ترجمة كان السالفة الذ كر (المترجم).

(٢٨) الفلسفتان اللتان يتحدث عنهما هيجل هنا هما: الفلسفة الأولى هي فلسفة الحس المشترك أو الفهم المشترك أو الفلسفة التي تمثل معرفة رجل الشارع أو الموقف الطبيعي. أمّا الفلسفة الثانية فهي فلسفة كانط النقدية. ولقد ناقش هيجل هاتين الفلسفتين مناقشة طويلة في موسوعة العلوم الفلسفية لا سيما فقرة ٢٦ حتى فقرة ٦٠ ورفضهما معاً (المترجم).

مثالياً وهي بذلك تشكل حقيقته[٢٩].

[٤٥]

قوام الحياة أن تكون لك سلطة خارجية على الشيء؛ أمّا جانب المنفعة الجزئية فهو أن تجعل شيئاً ما ملكك لقضاء حاجة طبيعية أو دافعاً أو نزوة، وهكذا تُشبع المنفعة الجزئية عن طريق الحيازة، لكني أنا نفسي بوصفي ارادة حرة فأنا هدف لنفسي فيما أملك، وبذلك أكون أيضاً لأول مرة ارادة فعلية. وهذا هو الجانب الذي يشكّل مقولة الملكية وهو العامل الحقيقي السليم في الحيازة.

اضافة

إذا ما ركزت على حاجاتي فسوف تبدو حيازة الملكية عندئذ وسيلة لاشباع هذه الحاجات، لكن الوضع الصحيح هو ما يأتي: الملكية، من زاوية الحرية، هي أول تجسيد للحرية، وبالتالي فهي في ذاتها غاية جوهرية[٣٠].

[٤٦]

ما دامت ارادتي، بوصفها ارادة شخص ما، وبالتالي بوصفها ارادة فردية لشخص بعينه ــ وبما أنها تصبح موضوعية في الملكية، فإن الملكية بذلك تكتسب طابع الملكية الخاصة. إذْ من طبيعة الملكية العامة أن يكون من الممكن أن يملكها أشخاص منفصلون، وتكتسب خاصية المشاركة التي يمكن أن تنحلّ داخلياً، وهي مشاركة يمكن أن يُعدّ تنازلي عن نصيبي فيها دليلاً واضحاً على ممارستي لفعل حر.

---

(٢٩) إن الارادة الحرة باستخدامها وتدميرها للموضوعات «الخارجية» تكشف عن أن هذه الموضوعات ليس لها بذاتها وجود قائم مستقل ولكنها تحمل الطابع المثالي الفكري Ideal وأن هذا الطابع ليس حقيقياً أو واقعياً، في حين أن الارادة الحرة من ناحية أخرى لها وجود مستقل قائم بذاته، وهي لهذا تشكّل حقيقة الأشياء لأن هذه الأشياء لا توجد إلاّ من «أجلها» فقط، فالارادة هي الوجود للذات أمّا الأشياء فهي وجود من أجل الآخر والآخر هنا هو الذات أو الارادة الحرة التي تستخدم هذه الاشياء، وهي في استخدامها لها تكشف عدم استقلالها (المترجم).

(٣٠) الارادة الحرة باستعمالها وتدميرها للموضوعات «الخارجية» تكشف عن أن هذه الموضوعات ليس لها قوام مستقل بذاته وإنما وجودها «فكري أو مثالي» وليس واقعياً حقيقياً في حين أن للارادة الحرة مثل هذا القوام الحقيقي المستقل وتمثل حقيقة هذه الموضوعات التي لا توجد إلاّ من أجل هذه الارادة فحسب. من تعليقات نوكس ص ٣٢٢ (المترجم).

طبيعة العناصر[٣١] تجعل من المستحيل استخدامها بحيث تتجزأ لتصبح موضوعاً للملكية خاصة بأي انسان.

لقد كان هناك صدام بين الملكية الخاصة والملكية العامة للأرض في قوانين الزراعة الرومانية[٣٢] ولما كانت الملكية الزراعية أكثر معقولية فقد كان لا بدّ لها أن تتغلب حتى على حساب الحقوق الأخرى.

لقد كان هناك عامل من عوامل الديون الأسرية المعينة بوصية Fidei Commissa ينتهك حق الشخصية وينتهك بالتالي حق الملكية الخاصة. لكن الخصائص النوعية التي تنتمي إلى الملكية الخاصة يمكن أن تتبع دائرة أعلى في مجال الحق (مثل دائرة المجتمع أو الدولة) كما حدث مثلاً عندما وضعت الملكية الخاصة في أيدي ما يُسمى الأشخاص «الزائفين» وفي حالات الوقف. ومع ذلك فإن أمثال هذه الاستثناءات للملكية الخاصة لا يمكن أن تقوم على أساس المصادفة، أو على أساس النزوة الفردية، أو المنفعة الشخصية، وإنما هي تقوم فحسب على أساس التنظيم العقلي للدولة.

والمبدأ العام الذي تقوم عليه الدولة المثالية عند أفلاطون ينتهك حق الشخصية حين يُحرِّم عليها الملكية الخاصة[٣٣]. إن فكرة أخوة من البشر ـــ سواء أكانت أخوة دينية أم صداقية أم حتى مرغمة على امتلاك ثروتها ملكية مشاركة

---

(٣١) يقصد العناصر الأربعة في الكسمولوجيا اليونانية القديمة وهي: الهواء والتراب والنار والماء ـــ قارن «موسوعة العلوم الفلسفية» فقرة ٢٨١. (المترجم).

(٣٢) لا سيما ما قرره الأخوان جراكشي Gracchii وكانا شابين متحمسين لاصلاح روما. فعملا على إحياء الطبقة الوسطى في القرن الأخير من الجمهورية الرومانية حوالي عام ١٢٢ ق. م. فاستصدرا قانوناً تقرر بمقتضاه أن توزّع بين فقراء الرومان الاراضي العامة التي كان الأثرياء قد وضعوا أيديهم عليها. ولم تعمر قوانين الأخوين طويلاً ولم تحقق الاصلاح المنشود، وأهميتها الوحيدة في التاريخ الروماني أنها كشفا عيوب حكومة السناتو، وهزّا أركان النظام الدستوري في روما (المترجم).

(٣٣) إذا كان هيجل يقصد «جمهورية أفلاطون» فقد أخطأ في الانتباه إلى ملاحظة هامة هي أن الحراس وحدهم هم الذين حُرِّمت عليهم الملكية الخاصة، لكن ربما كان في ذهنه محاورة «القوانين» الكتاب الخامس، ٧٣٩ ـــ راجع تعليقات نوكس في ترجمته السالفة الذكر ص ٣٢٢. (المترجم).

بحيث تكون مشاعاً بينهم وتلغي الملكية الخاصة ــ مثل هذه الفكرة يمكن أن تظهر بسهولة لعقلية انسان يسيء فهم الطبيعة الحقيقية لحريـة الروح وللحق ويفشل في ادراكها في لحظاتها المحددة. أمّا بالنسبة لوجهة النظر الدينية والأخلاقية الكامنة وراء هذه فيمكننا أن نقول إنه حين اقترح أصدقاء أبيقور تشكيل جماعة تملك الثروة ملكية جماعية بحيث تكون مشاعاً بينهم، رفض هو هذا الاقتراح ومنعهم من تأسيس مثل هذه الجماعة على أساس أن اقتراحهم يدل بالضبط على انعدام الثقة بينهم، والأشخاص الذين تنعدم الثقة بينهم ليسوا أصدقاء(*).

[٤٧]

بوصفي شخصاً فإنني أنا نفسي فرد مباشر؛ ولو أننا حددنا هذا التعبير تحديداً أكثر دقة لقلنا إنه يعني في المقام الأول أنني حي في هذا الجسم العضوي الذي هو وجودي الخارجي وهو من حيث مضمونه كلي وغير منقسم، وهو الشرط الحقيقي السابق على أي تحديد أبعد للوجود(٣٤) لكنني أمتلك أيضاً، بوصفي شخصاً، حياتي وجسمي، كما أمتلك أشياء أخرى بمقدار ما تكون ارادتي في هذه الأشياء.

اضافة

إذا ما نظرنا إلى واقعة أنني حي وأن لي جسماً عضوياً ــ من زاوية وجود الفكرة المباشرة وجوداً مباشراً لا وجوداً صريحاً ــ لوجدناها تعتمد على تصور الحياة وتصور الروح بوصفها نفساً ــ وهما اللحظتان اللتان تستمدهما هنا من فلسفة الطبيعة(**) ومن الانثروبولوجيا(***)، فأنـا لا أملك أعضاء جسمي، وحياتي إلاّ بمقدار ما أريد أن أملكها. فليس في استطاعة الحيوان أن يبتر عضوا من أعضائه أو أن يقتل نفسه لكن الانسان يستطيع أن يفعل هذا وذاك.

(*) ديوجنس اللايرسي، الكتاب العاشر فقرة ٦. (المؤلف).

(٣٤) جسمي يختلف في الشكل عن الأجسام الأخرى، وإلى هذا الحد فشكله جزئي، لكن مضمونه كلي ما دام أي شيء أملكه يتأسس عليه، والشرط السابق الحقيقي الذي يتحدث عنه هيجل هنا هو مقولة من مقولات المنطق عنده. انظر في معناه ــ الجزء الثاني ص ١٧٩ وما بعدها من الترجمة الانجليزية لكتابه «علم المنطق» (المترجم).

(**) الموسوعة (الطبعة الأولى) فقرة ٢٥٩ وما بعدها ــ قارن فقرة ١٦١، ١٦٤، ٢٩٨، والطبعة الثالثة فقرة ٢١٣، ٢١٦، ٣٧٦. (المؤلف).

(***) الموسوعة (الطبعة الأولى) فقرة ٣١٨ ــ وقارن الطبعة الثالثة فقرة ٣٨٨ (المؤلف).

بمقدار ما يكون الجسد موجوداً مباشراً فإنه لا يكون مطابقاً للروح. فإذا أريد له أن يكون عضواً طبيعياً ووسيلة حية للروح[٣٥]، فلا بدّ أن تمتلكه الروح أولاً (أنظر فيما بعد فقرة ٥٧) ولكني في نظر الآخرين، من حيث الماهية، كائن حر في جسدي وإنْ ظلّ امتلاكي له مباشراً.

اضافة

لأنني حي، بوصفي كائناً حراً يحيا داخل جسدي، فإن هذا الموجود الحي ينبغي ألاّ يُساء استخدامه فيعامل معاملة الدواب. وطالما كنت حياً فإن نفسي (مفهوم النفس، أو إنْ شئنا استخدام مصطلح أعلى: الكيان الحر) وجسدي ليسا منفصلين لأن جسمي هو تجسيد لحريتي فبواسطة هذا الجسم أشعر وأحس. ومن ثمّ فليس سوى استدلال فاسد ذلك الذي يستطيع أن يفرِّق بين النفس والجسد بحيث يُقال إن «الشيء في ذاته» وهو النفس لا يمكن أن يُمس أو يناله أذى حينما تُساء معاملة البدن؛ وحين يخضع الوجود المجسد للشخصية لامرة شخص آخر[٣٦]. فقد يكون في استطاعتي أن أتقوقع داخل ذاتي وأنسحب من وجودي البدني وأجعل جسمي شيئاً خارجياً عني، وأنظر إلى المشاعر الجزئية على أنها شيء

---

(٣٥) وسيلة Mittel ـ الروح بفعل حيازتها للجسم تجعل منه وسيلة أو أداة لتحققها وبهذه الطريقة يتوقف الجسد عن أن يكون موجوداً مباشراً، ويصبح «متوسطاً» من خلال نشاط الروح ـ انظرْ تعليقات نوكس ص ٣٢٣. (المترجم).

(٣٦) يشير هيجل إلى بحث مارتن لوثر الذي عنوانه «في الحرية المسيحية»؛ فقد ذهب فيه لوثر إلى القول بأن: «الروح لا تتأثر ولا تُمس عندما تُساء معاملة البدن، أو عندما يخضع شخص لقوة شخص آخر». ويصف هيجل هذه العبارة بأنها: «حجة سوفسطائية لا معنى لها»، وإنْ كان يوافق في الوقت ذاته على أن هذه الحالة، وأعني بها استطاعة المرء أن يكون حراً حتى وهو مكبل بالأغلال، ممكنة؛ فإنه يعتقد أن هذا لا يصدق إلاّ إذا كانت هذه الحالة نتيجة ارادة الانسان الحرة. وحتى في هذه الحالة فإنها لا تصدق إلاّ بالنسبة إليه وحده. أمّا بالنسبة لأي شخص آخر فإن المرء لا يكون حراً إذا كان جسمه مستعبداً ولا يكون حراً إلاّ إذا كان يعيش فعلاً وعينياً على أنه حر، فالحرية الباطنية الذاتية التي استشعرها المرء بداخله والتي يكون بالنسبة لها حراً ليست سوى مرحلة انتقالية ممهدة لعملية تحقيق الحرية الخارجية. وها هنا يكون هيجل داعية إلى التحرر السياسي والاجتماعي لأنه لا يكتفي بما يُسمى عادة بالحرية الأخلاقية أو الحرية النفسية الباطنية وإنما هو يشترط تحققها في العالم الخارجي بحيث يعترف الآخرون بهذه الحرية وتقر الجماعة بأنني حر. (المترجم).

خارج عني، بل إنني يمكن أن أكون حراً حتى ولو كنت مقيداً بالأغلال. لكن تلك هي ارادتي الخاصة ، أمّا بالنسبة للآخرين فأنا أوجد داخل جسدي ؛ وكوني حراً ، من وجهة نظر الآخرين(٣٧) ، يتحد مع كوني حراً في وجودي المتعين(*) ، فالأذى الذي يوجَّه إلى جسمي هو اذى موجَّه إليّ أيضاً .

وعلى ذلك فالاصابة التي تصيب جسدي، والأذى الذي يلحقه يصيبني أنا مباشرة وهنا والآن لأنني أشعر بالفعل أنني أُصبت، وذلك هو الفارق بين الضرر والأذى الشخصي وبين الضرر الذي يلحق بملكيتي الخارجية، لأن ارادتي لا توجد بالفعل في هذه الملكية بهذه الطريقة المباشرة.

[٤٩]

إن العنصر العاقل، في علاقة الانسان بالموضوعات الخارجية، ينحصر في الاستحواز على ملكية ما ولكن الجانب الجزئي يشمل الغايات والحاجات الذاتية، والتعسف أو العشوائية، والقدرات والمواهب والظروف الخارجية (انظر فقرة ٤٥) والاستحواز المحض بما هو كذلك يعتمد على مثل هذه الأمور، لكن هذا الجانب الجزئي لم يتحد بعد في دائرة الشخصية المجردة هذه، مع الحرية في هوية واحدة، ومن ثمّ فإن ما يملكه الفرد ومقدار ما يملك هو مسألة اتفاق أو حظ وهي عارضة تماماً من وجهة نظر الحق.

---

(٣٧) إذا وضعت لنفسك خطة أو هدفاً فإنه يتحقق عندما يكفّ عن أن يكون شيئاً داخلياً أو ذاتياً يقع داخل ذاتك، أعني أنه يتحقق حين يتجسّد في شيء ما خارجي أي عندما يصبح شيئاً موجوداً على نحو محدد وحين يكون موضوعياً. وتكون هذه الخطة قبل أن تتحقق مجرد شيء من أجلي أنا فهي لا توجد بالنسبة للآخرين وليس في استطاعتهم ادراكها ما لم اجسدها وأعطيها تحديداً وتعيناً خارجياً سواء عن طريق القول أو الفعل. ومن هنا فإن اضفاء التحديد عليها يرادف منحها وجوداً معيناً من وجهة نظر الآخرين. ولهذا فإننا نجد أن الوجود المتعين والوجود من أجل الأخر متحدان (انظرْ علم المنطق الجزء الأول ص ١٣١ من الترجمة الانجليزية) ومن هنا فإنني لا أكون حراً من وجهة نظر الآخر إلاّ عندما أكون حراً في وجودي المتعين أعني حراً في بدني أو جسمي (المترجم).

(*) انظر كتابي «علم المنطق» [الطبعة الأولى] المجلد الأول ص ٤٩ وما بعدها (وفي الترجمة الانجليزية المجلد الأول ص ١٢٧ ــ ١٣٥) ــ لكن ذلك ترجمة للطبعة الثانية التي تغيرت فيها الفقرة المشار إليها تغيراً ملحوظاً كما يشير لاسون.

إضافة

لو كنا سنتحدث في هذه المرحلة عن أكثر من شخص واحد، رغم أنه لم تحدث أية تفرقة أو تمييز حتى الآن، فإننا قد نقول في هذه الحالة: إن الأشخاص متساوون من حيث شخصيتهم؛ لكن ذلك ليس سوى تحصيل حاصل فارغ؛ ذلك لأن الشخص بوصفه شيئاً مجرداً هو بالضبط ذلك الذي لم يتجزأ بعد أو يوضع كشيء متميز بطريقة نوعية خاصة.

إن «المساواة» هي الهوية المجردة للفهم. والفكر الانعكاسي ومعه كل ألوان القدرة العقلية المعتدلة تصطدم بها بمجرد ما تواجهه العلاقة بين الوحدة والاختلاف[٣٨]، ولا يمكن أن تكون المساواة، عند هذه النقطة، سوى مساواة لأشخاص مجردين بما هم كذلك ومن ثمّ فإن نطاق الملكية بأسره، وهو مجال

---

(٣٨) فلسفة «الهوية» التي كثيراً ما يهاجمها هيجل يمكن أن نسوق لها مثالاً عبارة الأسقف بطلر: «كل شيء هو ما هو عليه وليس شيئاً آخر». ويرى هيجل أنه لو كان ذلك هو كل الحقيقة لتألفت الفلسفة عندئذ، والفكر بصفة عامة، من عبارات مثل: «الخير هو الخير» «والنبات هو النبات». لكن إذا كان من الممكن وصف كل شيء بأنه هو ذاته، فإنه لا بدّ أن يختلف كذلك عن كل شيء آخر، فالنبات المتحد مع نفسه في هوية واحدة يختلف عن الخير المتحد مع نفسه في هوية واحدة، وهذا الاختلاف نفسه يتصف به النبات كخاصية من خواصه مثل هويته الذاتية مع نفسه تماماً. وإذن فالهوية والاختلاف لا يمكن فصل الواحد منها عن الآخر: فما هو متحد هو أيضاً مختلف والعكس صحيح. ومعنى هذا أن الهوية قد كُتِب عليها ألّا تنفصل عن الاختلاف إلى الأبد. ذلك لأن الهوية حد نسبي، وهو لهذا السبب يفترض الاختلاف، والاختلاف للسبب نفسه يفترض الهوية ولا معنى له بدونها، فليس هناك اختلاف بدون هوية، ولا هوية بدون اختلاف. لكن الفهم هو الذي يرفض أن يدرك هذا المركب للأضداد ويصر على ادراك الهوية التي تستبعد الاختلاف وتعانده، وهو لهذا يضطر إلى أن يلجأ إلى مقولة المشابهة أو المساواة المجردة لكي يصف العلاقة بين شيئين هما نفس الشيء ولكنهما ليسا نفس الشيء في وقت واحد. فنقول: الطفل «يشبه» الرجل، والطفل والرجل هما بشر على حد سواء ــ انظر الموسوعة فقرة ١٠٣ وأيضاً ١١٨، قارن أيضاً برادلي في كتابه «دراسات أخلاقية» أكسفورد عام ١٩٢٧ ص ١٦٧ ــ والتفكير الانعكاسي هو القدرة العقلية التوسطية المعتدلة بمعنيين: فهو معتدل أو متوسط لأنه لون غير تام أو كافٍ من النشاط العقلي ولا بدّ أن يتجاوزه العقل ويلغيه، وهو معتدل أو متوسط لأنه طريق وسط بين ما يسميه هيجل منطق الوجود من ناحية ومنطق الفكرة الشاملة من ناحية أخرى، فهو لون من التفكير الذي يعتمد على مقولات الماهية (أنظر تعليقنا على الفقرة ١٠٨) ــ نقلاً عن نوكس ص ٣٢٣، وقارن أيضاً كتابنا المنهج الجدلي عند هيجل دار التنوير، بيروت ١٩٨٢. (المترجم).

اللامساواة، يقع خارج الشخص المجرد.

أحياناً تظهر الحاجة[٣٩] إلى قسمة متساوية للأرض، وغيرها من مصادر الثروة. وهذا المطلب يعبر عن تصور عقلي فارغ وسطحي تماماً من حيث أنه في قلب الاختلافات الجزئية تكمن ليس فقط العَرَضية الخارجية للطبيعة وإنما أيضاً مجال الروح كله، الذي يتجزأ ويتمايز بغير حد وتتطور عقلانية الروح إلى كائن حي[٤٠].

قد لا يكون في استطاعتنا أن نتحدث عن ظلم الطبيعة وجورها في توزيعها غير العادل للملكيات والثروات ما دامت الطبيعة ليست حرة، ومن ثمّ فهي لا عادلة ولا ظالمة. والقول بأنه ينبغي أن يكون لكل فرد مورد رزق يكفي لسد حاجاته هو قول يعبر عن أمنية أو رغبة أخلاقية، وهو تعبير غامض وإنْ كان شائعاً، ولكنه ككل شيء شائع، يخلو من الموضوعية. ومن ناحية أخرى فإن مورد الرزق ليس هو نفسه حيازة، وهو لهذا ينتمي إلى مجال آخر هو: دائرة المجتمع المدني[٤١].

[٥٠]

المبدأ القائل بأن الشيء ينتمي إلى الشخص الذي تصادف أن كان أول مَنْ امتلكه من الناحية الزمانية هو مبدأ يفسّر نفسه بنفسه بطريقة مباشرة فضلاً عن أنه زائد ولا لزوم له، لأنه ليس في استطاعة شخص ثان أن يستحوز على شيء

---

(٣٩) ظهرت هذه الحاجة كمطلب نادت به بعض الطوائف الدينية المسيحية، فهي مثلاً مطلب نادى به المورافيون Moravians وهم طائفة بروتستانتية استلهمت تعاليمها من المصلح الديني البوهيمي جون هس المتوفي عام ١٤١٥. كما نادى به أيضاً القائلون بتجديد العماد Anabaptist وهم طائفة بروتستانتية أيضاً نشأت في أوروبا بعد عام ١٥٢٠ بقليل وتميزت باصرارها على اعادة تعميد البالغين ورفض عماد الأطفال. وهذه الطوائف الدينية هي أساساً طوائف ظهرت في ألمانيا (المترجم).

(٤٠) الكلي المجرد ليس له ارتباط عضوي، بجزئياته، أمّا الروح، أو العقل بوصفه كلياً عينياً فهو يجزىء نفسه في اختلافات وتنوعات ترتبط بهذا الكلي بنفس الطريقة التي ترتبط بها الأجزاء والأعضاء بالكائن الحي إذْ تجمعها معاً حياة واحدة تشارك الجميع، بحيث تعتمد الأجزاء في حياتها على الكل، لكن دوام الحياة من ناحية أخرى يقتضي التمايز إلى أجزاء (المترجم).

(٤١) أنظر الفقرات ١٩٩ وما بعدها و٢٣٠، و٢٣٧ وما بعدها (المترجم).

هو بالفعل مملوك لشخص آخر[٤٢].

[٥١]

ما دامت الملكية هي تجسيد للشخصية فإن فكرتي الباطنية ورغبتي الداخلية بأن يكون شيء ما ملكي لا تكفي لكي تجعلني أمتلكه؛ ولكي نضمن تحقق هذه الغاية فإن المطلوب هو الامتلاك بوضع اليد، والتجسيد الذي به تبلغ ارادتي على هذا النحو مطلبها يتضمن في داخله امكان تعرّف الآخرين عليه. والقول بأن الشيء الذي يكون في استطاعتي أن أملكه هو شيء لا مالك له Res Nullius (انظر فقرة رقم ٥٠) هو قول واضح بذاته، وهو شرط سلبي للامتلاك بوضع اليد، أو بالأحرى، هو يرتبط بالعلاقة المتوقعة مع الآخرين[٤٣].

[٥٢]

إن وضع اليد يجعل مادة الشيء ملكاً لي، ما دامت مادة الشيء في ذاتها لا تنتمي إليه ذاته.

اضافة

المادة تبدي أمامي مقاومة، وليست المادة شيئاً سوى المقاومة التي تبديها لي، أعني أنها تتجلى أمام عقلي أو أمام روحي، كشيء مستقل، على نحو مجرد فقط عندما ننظر إلى عقلي أو روحي على نحو مجرد بوصفه الاحساس[٤٤]. (والادراك الحسي، على العكس من ذلك، ينظر إلى العقل على أنه احساس بالنسبة للعيني والروح كعقل بالنسبة للمجرد). واستقلال المادة هذا لا حقيقة له، من حيث علاقة الارادة بالملكية. إن وضع اليد بوصفه نشاطاً خارجياً تحوّل بواسطته حقنا الكلي في امتلاك الأشياء الطبيعية إلى واقع فعلي، يبدو أنه مشروط بالقوة البدنية،

---

(٤٢) المصطلح الفني لفعل حيازة الشيء بطريقة أخرى غير طريقة العقد أو الميراث هو وضع اليد Occupatio. وحين يدرس هيجل موضوع الحيازة أو الاستيلاء على الشيء أو الاستحواز عليه فإن ما يقصده في الواقع هو دراسة الملكية عن طريق وضع اليد. والمبدأ المذكور في هذه الفقرة هو واحد من مبادىء القانون الروماني (المترجم).

(٤٣) «العلاقة مع الآخرين» تعني أن يعرف الآخرون أن هذا الشيء ملكي. وهذه المعرفة تعني وضع يدي على الشيء (انظر التعليق على الفقرة ٤٩) وليس في استطاعتي أن أفعل ذلك (اللهم إلا بانتهاك حقوق الآخرين) ما لم يكن الشيء بغير مالك Res Nullius حين أفعل ذلك (المترجم).

(٤٤) أنظر التعليق على الفقرة ٢١. (المترجم).

وبالدهاء، والبراعة، والحذق؛ وهو مشروط بصفة عامة بهذه الوسيلة أو تلك من الوسائل التي تحقق الحيازة البدنية للأشياء. ونظراً للاختلافات الكيفية بين الأشياء الطبيعية، فإن السيطرة ووضع اليد على هذه الأشياء يحمل معان مختلفة اختلافاً لا حدّ له؛ وهو يتضمن كذلك قيوداً وعَرَضية لا نهاية لها أيضاً. وبغض النظر عن ذلك فإن «نوع» الشيء أو العنصر بما هو كذلك لا يمكن أن يكون الموضوع الذي ترتبط به شخصية فردية، فقبل أن يكون من الممكن أن يصبح كذلك (أعني موضوعاً لملكية فردية) لا بدّ له أولاً أن يتجزأ إلى جزئيات فردية، إلى نسمة هواء أو جرعة ماء. والواقع أنه من المستحيل امتلاك «نوع» خارجي من الأشياء بما هو كذلك، أو عنصر بما هو كذلك، وليست الاستحالة المادية الخارجية هي الأساس هنا وإنما الأساس هو واقعة أن شخصاً ما بوصفه ارادة يتسم بالفردية، في حين أنه كشخص هو في الوقت نفسه فردية مباشرة. ومن ثمّ فهو كشخص يرتبط بالعالم الخارجي كما يرتبط بالأشياء الفردية (راجع الاضافات على الفقرة رقم ١٣، وكذلك الفقرة رقم ٤٣).

وهكذا فإن السيطرة والحيازة الخارجية للأشياء تصبح بطرق لا نهاية لها: ناقصة وغير تامة إنْ قليلاً أو كثيراً. ومع ذلك فليست المادة أبداً بغير شكل جوهري خارجي بها، وهي بفضل هذا الشكل وحده كانت شيئاً ما. وكلما ازداد امتلاكي لهذا الشكل ازداد دخولي إلى الحيازة الفعلية للشيء. إن استهلاك الطعام هو تحول لخواصه الكيفية إلى شيء آخر تحولاً كاملاً، وهي الخواص التي يكون الطعام بفضلها على نحو ما كان عليه قبل أن يؤكل. وتمرين جسمي على المهارات البدنية، كتمرين ذهني تماماً، هو عبارة عن وضع يد كامل، إنْ قليلاً أو كثيراً، على الجسد أو الذهن والنفاذ إليه. إن روحي هي وحدها التي يمكنني، من بين الأشياء جميعاً أن أجعلها ملكاً خاصاً بي أكثر من أي شيء آخر؛ ومع ذلك فوضع اليد الفعلي يختلف عن الملكية بما هي كذلك، لأن الملكية كاملة وتامة هي عمل الارادة الحرة وحدها[٤٥]. ولا يحتفظ الشيء في مواجهة هذه الارادة الحرة، بأية ملكية لأنه حتى وإنْ ظلّ في حالة الحيازة، كعلاقة خارجية بموضوع ما أعني مجرد شيء خارجي. إن التجريد الخاوي للمادة التي لا خصائص لها حين يكون الشيء ملكي، يفترض فيها أن تظلّ خارجية عني، وعن ملكية الشيء ـ هذا التجريد لا بدّ للفكر أن يسيطر عليه.

---

(٤٥) قارن نهاية الملحوظة على الفقرة ٤٣.

[٥٣]

للملكية تفريعاتها المحددة، من خلال علاقة الارادة بالشيء، وهذه العلاقة هي على النحو التالي:

(أ) فعل الحيازة: فعل حيازة الشيء على نحو مباشر (وتجسد الارادة هنا إنما يكون في الشيء بوصفه شيئاً ايجابياً).

(ب) الاستعمال[٤٦]: (يكون الشيء سلبياً إذا ما قورن بالارادة وبالتالي فإن الارادة توجد فيه بوصفها قائمة في شيء ينبغي أن يُسلَب لتتجسد فيه).

(جـ) الاغتراب، أو نقل الملكية: انغماس الارادة وارتدادها من الشيء إلى ذاتها[٤٧]

وهذه المراحل الثلاث هي على التوالي[٤٨]:
أحكام ايجابية، وسلبية، وأحكام معدولة (لا متناهية Unendliche) تصدرها الارادة على الشيء[٤٩].

---

(٤٦) في ترجمة فرانك «الاستهلاك بمقدار ما تضع الارادة حقيقتها الموضوعية وتنفي الشيء المملوك» ص ٢٤٦ (المترجم).

(٤٧) في ترجمة فرانك: «التخلي عن الشيء أو عودة الارادة من الشيء إلى ذاتها» ص ٢٤٦

(٤٨) قارن ما يقوله فقهاء القانون من أن حق الملكية: «يتيح لصاحبه وحده، وفي حدود القانون، استعمال الشيء، واستغلاله، والتصرف فيه. وهذه المكنات الثلاث ــ الاستعمال، والاستغلال، والتصرف ــ التي يتكون منها مضمون حق الملكية، تستغرق هذا المضمون، فليس هناك نشاط يباشره المالك على ملكه، إلاّ وهو داخل في نطاق هذه المكنات الثلاث». الدكتور عبد الحي حجازي في كتابه المدخل لدراسة العلوم الثانوية ــ المجلد الثاني (الحق) ص ٢٣٠ ــ ٢٣١ من مطبوعات جامعة الكويت عام ١٩٧٠ [المترجم].

(٤٩) عرض هيجل للعلاقة بين هذه الأحكام الثلاثة في الموسوعة فقرة ١٧٢ ــ ١٧٣ ــ وهي تمثل محاولات متتالية لربط المحمول بالموضوع فمثلاً: (أ) ــ ما دامت الارادة متجسِّدة فيما تملك فإننا نستطيع أن نقول: «الارادة هي الشيء الجزئي أي هي ما تملك» «هذه الملكية هي ارادتي». إن هذا الشيء الذي أملكه وارادتي متحدان في هوية واحدة» ــ لكن الارادة كلية والشيء جزئي. وهكذا يكون الشيء سلباً للكلي أو الارادة. (ب) ومن ثمّ فإن الارادة ليست هي الشيء، فالارادة حين تستعمل الشيء تنفيه لكي تجعله مطابقاً لذاتها. وعلى كل حال فإن مثل هذا السلب لا يمكن أبداً أن ينجز غايته على نحو كامل؛ لأن الارادة بما أنها كلية لا يمكن أبداً أن تتجسّد على نحو تام في شيء جزئي واحد. ومن هنا (جـ) لا بدّ للارادة أن تؤكد أنها ارادة لا بدّ للموضوع أن يرفض تماماً أن تنقل ملكيته، وليس ذلك حكماً سالباً خالصاً لكنه حكم معدول =

(أ) فعل الحيازة

[٥٤]

يتم فعل حيازة الشيء: (أ)بالاستيلاء المباشر على الشيء بدنياً[٥٠] . (ب) وتشكيله. (جـ) أو بابراز ما يدل على أنه ملكنا فحسب.

[٥٥]

(أ) إن الاستيلاء على الشيء بدنياً هو من وجهة نظر الاحساس أتم وأكمل هذه الطرق لأنني عندئذ أكون حاضراً على نحو مباشر في هذه الحيازة ، ومن ثمّ، يمكن التعرّف على ارادتي فيه . لكن هذه الطريقة في أعماقها ذاتية ومؤقتة ، ومحدودة سواء في مجالها أم في الطبيعة الكيفية للأشياء التي نستولي عليها وكنتيجة للارتباط الذي قد أقيمه بين شيء ما وأشياء أخرى كانت قد أصبحت ملكي بالفعل بطرق أخرى أو التي يمكن لها أن تكون خلاف ذلك بالمصادفة ، فإن هذا الارتباط يمكن أن يوسّع مجال هذه الطريقة بعض الشيء ، ونفس النتيجة تحدثها وسائل أخرى أيضاً .

اضافة

إن القوى الآلية الميكانيكية، والأسلحة، والأدوات، توسع المدى الذي تعمل

= على نحو سالب يؤكّد تنافراً كاملاً بين الموضوع (الارادة) والمحمول (الشيء).
والواقع أن هذا هو أول ألوان الحكم عند هيجل وهو الحكم المباشر الذي ينقسم إلى ثلاثة أنواع: الحكم الموجب، وصورة هذا الحكم هي «الفردي هو الكلي»، مثل «هذه الوردة حمراء» أو هذا الشيء ملكي أو هو ارادتي؛ والثاني الحكم السالب وصورته «الفردي ليس هو الكلي» مثل «هذه الوردةليستحمراء» أو «هذا الشيء ليس هو ارادتي» أو «ليس هو ملكيتي» على اعتبار أن الارادة أوسع بكثير جداً من هذا الشيء الجزئي، والملكية أعم وأشمل من أن تنحصر في هذا الشيء فحسب. والحكم الثالث هو الحكم المعدول أو اللامتناهي Unendliche Urteil ، الذي يعلن أن صور الحكم كلها زائفة حيث نلتقي فيه. لعدم اتفاق كامل بين الموضوع والمحمول فقولك « إن الوردة ليست فيلاً » أو «إن العقل ليس منضدة» لا يعني شيئاً البتة ، لأن الموضوع والمحمول قد انفصلا تماماً . وهذا هو ما نجده أخيراً في الاغتراب أو انتقال الملكية وتحويلها إلى شخص آخر ، وبالتالي انفصال الموضوع (أو الشيء) عن الارادة أو ملكية صاحبه ، بسبب انتقال الموضوع إلى شخص آخر . ـ قارن في الشرح التفصيلي لهذه الأحكام كتابنا «المنهج الجدلي عند هيجل» دار التنوير ، بيروت ١٩٨٢ (المترجم) .

(٥٠) في ترجمة فرانك «الاستحواز الجبري على الشيء» ص ٢٤٧ (المترجم).

فيه قدرتي. والارتباطات بين ملكيتي وبين شيء آخر يمكن أن يُنظر إليها على أنها تجعل حيازة شيء ما أو استعماله ممكناً بسهولة أكثر بالنسبة لي، أكثر مما هي عليه بالنسبة لمالك آخر أو قد تجعلها في بعض الأحيان ممكنة لي وحدي. فلنأخذ أمثلة لهذه الارتباطات: فقد تكون أرضي على شاطىء البحر، أو على ضفاف نهر من الأنهار، أو قد يمتد عقاري على طول أرض مخصصة للصيد، أو مرعى، أو أرض صالحة لأي غرض آخر. أو قد تكمن تحت أرضي ألوان من الحجارة أو مناجم من المعادن، أو قد يكمن تحت ثراها كنز... الخ. ونفس الشيء يصدق على الارتباطات التي حدثت بالمصادفة واندمجت تحت الحيازة، مثل بعض ما يُسمى «بالزيادات الطبيعية»(٥١) واتساع رقعة الأرض بالطمي... الخ. أو طرح البحر. (ونسل ما أملك من حيوانات Fetura هو تزايد في ثروتي لكن الارتباط هنا هو ارتباط عضوي، إنه ليس تزايداً يأتي من الخارج ينضاف الى شيء آخر أمتلكه بالفعل؛ ومن ثمّ فان نسل ما أملك من حيوان Fetura هو من لون مختلف تماماً عن ألوان النمو والزيادات الأخرى). وبالتبادل: يمكن أن ينظر إلى الإضافة إلى ملكيتي(٥٢) على أنها ليست حادثة عرضية قائمة بذاتها للشيء الذي تنضاف إليه. وعلى كل حال فإن هذه الارتباطات جميعها خارجية فهمزة الوصل بينها لا هي الحياة ولا هي الفكرة الشاملة؛ وهي إذنْ تعتمد على الفهم في تقديم الحجج المؤيدة أو المعارضة وتقديرها، وعلى التشريع الايجابي في اصدار القرارات حولها تبعاً لمدى العلاقة الجوهرية بين الأشياء كثرت أو قلّت.

[٥٦]

(ب) إنني حين أفرض شكلاً معيناً على شيء ما، فإن طابع الشيء المتعين بوصفه ملكي يكتسب خاصية التخارج المستقل ويكفّ عن أن يتحدد بحضوري هنا والآن، وبالحضور المباشر لوعيي وارادتي.

---

(٥١) الزيادات الطبيعية Accessio Naturalis تشمل في القانون الروماني نسل ما أملك من حيوانات Fetura (أو الحيوانات الصغيرة التي ولدت لحيوانات كانت في حوزتي من قبل) كما تشمل طرح البحر Jestam أي الأراضي التي يكونها مجرى النهر أو البحر على احدى الضفتين وكذلك اتساع رقعة الأرض نتيجة لتراكم الطمي، وأيضاً الجزر التي تكونها الأنهار. الخ (المترجم).

(٥٢) كما هي الحال في نسل الحيوانات التي أملكها من قبل Fetura على نحو ما يقول فيشته Fichte في كتابه «علم الحقوق Science of Rights فقرة ١٩٩ جـ ص ٣٠٦ (نقلاً عن نوكس ص ٣٢٤) (المترجم).

اضافة

أنْ أفرض شكلاً معيناً على شيء ما هو لون من فعل الحيازة يتفق في الأعم الأغلب، إلى هذا الحد مع الفكرة من حيث أنه يستلزم وحدة الذات والموضوع، على الرغم من أنه يختلف على نحو لا حد له مع الطابع الكيفي للأشياء ومع ضروب الغايات الذاتية.

وتحت هذا العنوان يندرج أيضاً التكوين العضوي فـما أفعله بالنسبة للشيء العضـوي لا يبقى خارجياً بالنسبة له لكنه يتمثله بداخله. ومن أمثلة ذلك حرث الأرض، وزراعة النبات، وتـربية الـدواجن، واستئناس الحيـوانات، والعنـاية بالحيوانات التي تمّ صيدها، وكذلك الوسائل التي تجعل من قوى الطبيعة أو مسارها أو المواد الخام أشياء صالحة للاستعمال بحيث يكون لمادة معينة آثار على مادة أخرى. . . وهكذا.

[٥٧]

الانسان من حيث وجوده المباشر داخل ذاته، هو شيء طبيعي خارجي عن فكرته الشاملة. فمن خلال تطور جسمه وروحه وحده وأساساً من خلال وعيه الذاتي الذي يدرك نفسه على أنه حر، من خلال ذلك يمتلك ذاته ويصبح ملكاً خاصاً لنفسه، وليس ملكاً لشخص آخر. وفعل حيازة المرء لنفسه على هـذا النحو، إذا ما نظرنا إليه من وجهة النظر المضادة هو الانتقال إلى التحقق الفعلي لما هو عليه وفقاً لفكرته الشاملة، أعني بوصفه وجوداً بالقوة وقدرة، وامكاناً. وفي هذا النحو، يصبح وعي المرء لذاته لأول مرة قائماً أساساً على أنه وعي المرء الخاص، على أنه موضوع المرء أيضاً ومتميزاً عن الوعي الذاتي الخالص والبسيط وبذلك يكون قادراً على اتخاذ شكل « الشيء » (قارن الملحوظة على الفقرة رقم ٤٣).

اضافة

إن التبرير المزعوم للرق (بالرجوع إلى كل بداياته القريبة وتلمس جذوره في القوة البدنية، والأسر في الحرب، وانقاذ الحياة والمحافـظة عليها، والصيـانة، والتربية، والاحسان أو حب الخير للبشر، واستسلام العبد ورضاه. . . الخ) مثلها مثل امتلاك العبد على أنه حق السيد بصفة عامة، وجميع الآراء التاريخية حول العدالة بصدد العبودية والسيادة ــ تعتمد على وجهة النظر التي تعد الانسان كائناً

طبيعياً خالصاً وبسيطاً؛ وعلى أنه موجود لا يطابق فكرته الشاملة، (وعلى أنه كذلك موجود يمتلك الارادة الجزافية أو حرية الاختيار العشوائي).

ومن ناحية أخرى فإن اقامة الدليل على أن نظام الرق ظلم مطلق يرتبط بتصور الانسان بوصفه روحاً، بوصفه شيئاً حراً في ذاته. لكن هذه الوجهة من النظر تُعدّ وحيدة الجانب حين تنظر إلى الانسان على أنه حر بالطبيعة، أو بعبارة أخرى حين تأخذ التصور بما هو كذلك في مباشرته، وليس الفكرة على أنه الحقيقة. وتعتمد هذه النقيضة، مثل كل النقائض على التفكير المجرد الذي يفصل لحظتي الفكرة: كل لحظة عن الأخرى ويؤكّد كل لحظة منهما وهي مستقلة عن الأخرى وبالتالي يؤكّد عدم كفايتها بالنسبة للفكرة وفسادها وزيغها. أمّا الروح الحر فهو يعتمد على وجه الدقة على أنه لم يعد بعد ضمنياً أو تصوراً فحسب (راجع الفقرة رقم ٢١) وإنما على تجاوزه لهذه المرحلة الصورية من مراحل وجوده، وهو في الوقت نفسه يجاوز وجوده الطبيعي المباشر، ما دام الوجود الذي يضفيه على نفسه هو وجوده الذاتي الحر. ومن ثمّ فإن الجانب من هذه النقيضة الذي يؤكّد تصور الحرية يمتاز بأنه يتضمن نقطة البداية المطلقة، ثمّ إنها ليست سوى بداية فقط، لاكتشاف الحقيقة، في حين أن الجانب الثاني من هذه النقيضة يمضي أبعد من الوجود الذي لا تصور له، وهو بالتالي يستبعد تماماً النظرة العقلانية كما يستبعد فكرة الحق. أمّا وضع الارادة الحرة، التي يبدأ بها الحق وعلم الحق، فهو بالفعل وضع متقدم عن هذا الموقف الزائف الذي يجعل الانسان، بوصفه موجوداً طبيعياً، وبالتالي فكرة ضمنية فحسب قابلاً لهذا السبب ان يكون عبداً رقيقاً. وظاهرة الرق هذه الفاسدة والقديمة نسبياً هي إحدى الظواهر التي تحدث للروح حين يكون الروح في مستوى الوعي فحسب. وجدل الفكرة الشاملة والوعي المباشر الخالص بالحرية يثير عند هذه النقطة تقريباً صراعاً من أجل الاعتراف به، والاعتراف بعلاقة السيد بالعبد(*). ولكن القول بأن هذا الروح الموضوعي، وهو مضمون الحق، ينبغي ألّا يُعترَف به في تصوره الذاتي وحده، ومن ثمّ القول بأن عدم صلاحية الانسان المطلق للرق ينبغي ألّا يصبح الأمر بالنسبة لها أمْرَ «ينبغي أن تكون» فقط، لأن هذا القول لم يتغلغل في أذهاننا إلّا بعد أن عرفنا أن فكرة الحرية لا تتحقق تحققاً فعلياً أصيلاً إلّا في الدولة.

(*) انظرْ ظاهريات الروح (الطبعة الأولى) ص ١١٥ وما بعدها والترجمة الانجليزية لسبيلي ص ٢٢٩ وما بعدها. وموسوعة العلوم الفلسفية فقرة ٣٥٥ (الطبعة الأولى) وفقرة ٤٣٠ من الطبعة الثالثة.

(جـ) إن فعل الحيازة الذي هو في ذاته غير متحقق بالفعل، ولكنه مجرد تمثل لارادتي يعني وضع علامة على الشيء، علامة تدل على أنني وضعت عليه ارادتي. وهذا اللون من أفعال الحيازة غير متعين تماماً من حيث معناه ومجاله الموضوعي.

(ب) استعمال الشيء

[٥٩]

حين يدخل شيء من الأشياء في فعل الحيازة فإنه يكتسب خاصية أنه «ملكي» وترتبط به ارادتي ارتباطاً ايجابياً لكن لا يزال الشيء داخل هذه الهوية قائمًا على أنه شيء سلبي[٥٣]، وتظل ارادتي في هذا الموقف ارادة جزئية، أعني أنها حاجة أو ميل... الخ. ومع ذلك فإن حاجتي بوصفها جانباً جزئياً لارادتي فإنها تمثل العنصر الايجابي الذي يجد اشباعاً، والشيء بوصفه سلبياً في ذاته لا يوجد إلّا من أجل حاجتي، وفي خدمتها. واستعمال الشيء يعني التحقيق الخارجي لحاجتي هذه من خلال تغيير الشيء وتدميره واستهلاكه، والشيء بذلك يكشف عن طبيعته التي لا ذات لها، وهو على هذا النحو يحقق مصيره[٥٤].

اضافة

القول بأن الملكية لا تتحقق ولا توجد بالفعل إلّا بالاستعمال هو قول يروِّجه أولئك الذين ينظرون إلى الملكية على أنها تكون مهجورة مهملة وبغير صاحب Res Nulius ما لم يستعملها صاحبها أقل استعمال. وهم يبررون عدم مشروعية وضع يده عليها على أساس أن صاحبها لم يستعملها. ولكن ارادة المالك، التي بمقتضاها يصبح الشيء ملكه، هي الأساس الجوهري الأول للملكية، أمّا الاستعمال فهو تفريع أبعد للملكية، وهو ثانوي ولاحق للأساس الكلي فهو ليس سوى تجلٍ وحالة جزئية له.

[٦٠]

استعمال الشيء بالاستيلاء عليه على نحو مباشر هو في حد ذاته ممارسة لفعل

---

(٥٣) انظرْ التعليق على الفقرة رقم ٥٣. (المترجم).

(٥٤) طابعها المتعين بوصفها بغير ذات Self - Less كشيء محض. فقرة رقم ٤٢ (المترجم).

الحيازة على شيء مفرد هنا والآن؛ لكن لو كان استعمالي للشيء قد قام على حاجة دائمة؛ ولو كان استعمالي المتكرر لمنتجات ذلك الشيء التي تجدد نفسها على الدوام تقيد استخدامي للشيء، لو كان ضرورياً للمحافظة على هذا التجديد، فإن نتيجة هذه الظروف وغيرها تحول الاستيلاء المفرد المباشر على الشيء إلى علامة تدل على أنني أدخله في حيازتي بطريقة كلية، وبذلك فإن فعل الحيازة هو الأساس العضوي والطبيعي لمثل هذه المنتجات أو لأي شيء آخر يُعدّ شرطاً لها[٥٥]

[٦١]

ما دام جوهر الشيء الذي هو ملكيتي هو تخارجه ــ إذا نظرنا إلى الشيء في ذاته، أعني لا جوهريته[٥٦]. فهو في مواجهتي ليس غاية في ذاته. (انظر فقرة رقم ٤٢). وما دام تخارجه يتحقق باستخدامي له أو تصرفي فيه فإنه ينتج من ذلك أن استعمالي أو تصرفي الكامل في الشيء هو الشيء برمته، بمعنى أنني لو كان لديّ استعمال كامل للشيء فإنني في هذه الحالة أكون مالكاً لهذا الشيء، فليس ثمة ما يترك على الاطلاق بجانب الاستعمال الكامل للشيء يمكن أن يكون ملكاً لشخص آخر.

[٦٢]

لا بدّ من التفرقة بين ملكيتي للشيء ذاته وبين استعمالي المؤقت أو الجزئي له، وكذلك حيازتي المؤقتة أو الجزئية له (وهي حيازة قد تكون هي نفسها امكان استعمالي المؤقت أو الجزئي له)؛ فلو كان استعمال الشيء كله وبرمته لي بينما

---

(٥٥) إن استعمال نهر ما، بصفة مستمرة، في ادارة عجلة طاحونة مثلاً، لا يعني إدعاء حيازة كمية محدودة من الماء، وإنما الأساس الطبيعي «الجوهري» لهذه الكمية أعني النهر نفسه. وكذلك فإن أصل سلالة الماشية التي أملكها رغم أنني أحدد استعمالي للحيوانات (مثلاً: أحدد العدد الذي سوف أذبحه) لكي أحافظ على تجديد أصل السلالة، فإنني أزعم لنفسي ملكية: لا رأس القطيع فقط الذي أملكه الآن وإنما «أساسه» العضوي أعني الماهية النوعية التي تعيش فيها وذريتها فأنا أملك الأصل والذرية معا. (نقلاً عن نوكس T.M. Knox ص ٣٢٤ ــ ٣٢٥) (المترجم).

(٥٦) فهي مثالية أو فكرية Ideal فحسب ــ فما هو جوهري على الأصالة في نظر هيجل هو الروح أو العقل، فالروح هي غاية نفسها، والأشياء الخارجية هي تحت تصرفها. وبدلاً من الاشارة التالية للفقرة ٤٢ ربما كان من الأنسب الاشارة إلى الفقرة ٤٤ ــ نوكس ص ٣٢٥ (المترجم).

يُفترَض أن تكون الملكية المجردة لشخص آخر عندئذ تكون ارادتي نافذة في صميم الشيء بوصفه ملكاً لي. (انظر فقرة ٥٢ و٦١) لكن في الوقت نفسه لا بدّ أن يبقى في الشيء جانب لا يمكنني النفاذ إليه وأعني به الارادة، الارادة الفارغة لشخص آخر. ولا بدّ لي أن أكون في هذا الشيء، بوصفي ارادة ايجابية، في وقت واحد: موضوعية وغير موضوعية بالنسبة لنفسي، وهو تناقض مطلق. ومن ثمّ فإن الملكية في ماهيتها: حرة ومكتملة.

اضافة

إن التفرقة بين الحق بمعنى الاستعمال الشامل والكامل للشيء وبين الملكية المجردة هو عمل من أعمال الفهم الفارغ الذي يرى أن الفكرة ــ وهي هنا وحدة: (أ) الملكية (أو حق ارادة الشخص بما هي كذلك)، (ب) وتحققها الفعلي ــ أقول يرى أن الفكرة ليست هي الحقيقة..

فالحقيقة عنده هي أن تكون هاتان اللحظتان منفصلتين بحيث تظل الواحدة بمعزل على الأخرى. ومن ثمّ فإن هذه التفرقة، بوصفها علاقة في عالم الواقع هي علاقة السيطرة لسيد مطلق على لا شيء، ويمكن أن تُسمى هذه العلاقة «جنون الشخصية» (لو كنا لا نعني بالجنون مجرد وجود تناقض مباشر بين أفكار المرء الذاتية الخالصة ووقائع حياته الفعلية). لأن كلمة ملكي كما تُطبق على موضوع مفرد لا بدّ أن تعني الحضور المباشر لكل من: ارادتي الفردية المطلقة والارادة الفردية المطلقة لشخص آخر.

ونحن نجد في كتاب «مدونة جوستنيان» ما يلي: «حق الانتفاع Usufructus [٥٧] هو حق استعمال ممتلكات الغير وحق الاستمتاع بثمارها بشرط المحافظة على وجودها.. ومع ذلك فلكي لا تظل الممتلكات عموماً بغير استعمال

---

(٥٧) «حق الانتفاع: هو حق عيني يتيح للمنتفع استعمال الشيء وقبض ثماره (Fructus, usus) طوال حياته فلا يبقى في يد المالك إلا ملكية جُردت مؤقتاً من المنافع، وهي تسمى ملكية الرقبة. وهذه هي مظهر مكنة التصرف.. abusus التي تبقى له بعد ذهاب مكنتي الاستعمال والاستغلال إلى المنتفع طوال مدة الانتفاع. وجدير بالذكر أن حق الانتفاع ــ وهو في مبناه الأصلي حق عيني ينصب على شيء مادي ــ قد طرأ عليه من التغير ما طرأ على حق الملكية». الدكتور عبد الحي حجازي (المدخل لدراسة العلوم القانونية» المجلد الثاني (الحق) ص ٢٣٨ مطبوعات جامعة الكويت عام ١٩٧٠ (المترجم).

خلال الفترة التي يتوقف فيها حق الانتفاع، فإن القانون ينص على إلغاء هذا الحق في ظروف معينة كما ينص على استرداد المالك الاصلي لأرضه». حسناً كما لو كانت المسألة، في المقام الأول، مسألة نزوة أو هوى لاتخاذ هذا القرار وبذلك نضفي معنى ما على هذه التفرقة الفارغة! إن الملكية التي يحدها على الدوام حق الانتفاع لن تكون بغير نفع فحسب لكنها لن تكون ملكية على الاطلاق.

وإذا ما فحصنا التمييزات الأخرى في الملكية ذاتها مثلاً: التفرقة بين نقل ملكية الأشياء النفيسة res mancipi ونقل ملكية الأشياء غير النفيسة nec mancipi[٥٨]، والتفرقة بين الملكية الكويرتية (أي الرومانية الشرعية) Dominum Quiritarium وبين الملكية الاحتيازية Bonitarium[٥٩] الخ، ليس مجالها هنا ما دامت لا تتعلق بأية تطويرات للملكية كما تحددها الفكرة الشاملة. ولكنها مجرد فتات مقتطع من تاريخ حق الملكية. وعلى أية حال فإن التفرقة الفارغة، التي ناقشناها فيما سبق، متضمنة على نحو ما، في العلاقات بين الملكية المباشرة Dominium directum والملكية ذات النفع، في عقد امفيثيوز Contractus emphyteuticus[٦٠] وفي العلاقات الأبعد المتضمنة في حالات احتكار الأرض

---

(٥٨) السبب الذي يدعو إلى التفرقة بين الأشياء النفيسة Res mancipi والأشياء غير النفيسة Res nec mancipi هو أن الأشياء النفيسة هي التي تنقل بطريق الاشهار (المانسيباسيو ــ Mancipatio) أي بواسطة الميزار وقطعة النحاس وبحضور خمسة شهود بالغين رومانيين، ولا يمكن أن تنقل بغير هذه الطريقة. أما الأشياء غير النفيسة فتنقل بطريق التسليم Traditio دون أن يتطلب هذا التسليم شيئاً من المراسيم أو الشكليات. (المترجم).

(٥٩) كان الروماني الأصيل يسمى كويريت Quirite نسبة إلى تل الكويرينال، وهو أحد التلال التي بنيت عليها مدينة روما. وكان حق تملك الأشياء الرومانية قاصراً عليها، فلا يجوز لغيره أن يمتلك أو يحوز شيئاً منها، ومن أجل ذلك سمي حق الملكية الرومانية باسم الملكية الكويرتية ــ Quiritarian. وهذه الملكية هي من حقوق القانون المدني ولم يكن لغير الروماني الأصيل حق التمتع بها. ولقد ظلت هذه الملكية لفترة هي اللون الوحيد المعروف في القانون. وعندما بدأ المشرعون الرومان يدركون حق الانتفاع ظهرت التفرقة بين الملكية المباشرة وهي ملكية السيد الذي ينتفع بما يملك، والملكية ذات النفع التي يستفيد منها الخادم أو التابع. وتقسّم مدوّنة جوستنيان الملكية إلى: «ملكية كويرتية (أي رومانية) شرعية، وملكية احتيازية» انظر مدوّنة جوستنيان ص ٥٦ ترجمة الاستاذ عبد العزيز فهمي ــ دار الكاتب المصري. القاهرة ١٩٤٦ (المترجم).

(٦٠) كلمة Emphyteuticus تعني في القانون الروماني التعاقد على الانتفاع بالأرض اما على نحو دائم ــ

وتأجيرها، والايجارات الأخرى، والاستحقاقات أو الرسوم، والاسترقاق.. الخ، التي تستلزمها تنويعاتها وتفريعاتها المختلفة، وفي بعض الحالات تكون فيها مثل هذه الأعباء لا سبيل إلى اصلاحها. لكن هذه العلاقات، من وجهة نظر أخرى، تحول دون هذا التميز وتمنع تلك التفرقة فهي تجعلها مستحيلة بمقدار ما توجد هذه الأعباء في الملكية ذات النفع فضلاً عن الملكية المباشرة تصبح في الوقت نفسه ملكية نافعة. ولو لم يكن هناك في هاتين العلاقتين شيء آخر غير ذلك التمييز في تجريده الصارم ما أمكن أن يكون هناك سيدان أو ملكيتان بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة. وإنما مالك واحد في ناحية. وسيد هو سيد على لا شيء في الناحية الأخرى. ولكن بسبب الأعباء المفروضة هناك مالكان يرتبطان الواحد منهما بالآخر بعلاقة ما[٦١]. وعلى الرغم من أن العلاقة التي تربط بينهما ليست هي أنهما يملكان ملكية مشتركة، فلا يزال الانتقال من هذا الوضع إلى الملكية المشتركة بالغ السهولة ـ وهو انتقال بدأ بالفعل في الملكية المباشرة حين نُظِر إلى ريع هذه الملكية وكأنه الأمر الجوهري بينما العامل الذي لا يمكن حسابه في السيطرة على الملكية، العامل الذي ربما اعتبر الجانب المشرف والجدير بالاحترام في الملكية، يتبع المنفعة التي هي هنا العامل العقلي[٦٢].

إن حرية الشخصية لم تبدأ في التفتح ولم يُعترف بها، كمبدأ كلي عام من جانب الجنس البشري، رغم أنه جانب صغير ـ إلاّ منذ نحو ألف وخمسمائة عام بفضل انتشار المسيحية. لكنا يمكن أن نقول: إن مبدأ حرية الملكية لم يُعتَرف به في بعض المناطق إلاّ بالأمس القريب فحسب[٦٣]. وهذا المثل من التاريخ قد

ـ أو لفترة طويلة بشرط فلاحتها بطريقة مناسبة وسليمة ودفع الايجار المتفق عليه. وهو يشبه إلى حد كبير الاتفاقات والعهود التي كانت سائدة في عصور الاقطاع. (المترجم).

(٦١) مالكان: أحدهما يملك ملكية مباشرة وهو السيد وصاحب الأرض والثاني يملك ملكية نفعية، وريع الأرض هو العامل المشترك بينهما. (المترجم).

(٦٢) سادة الأقاليم هم النبلاء أو الأشراف سواء أكانت الأرض منزرعة أم لا. أمّا الاستعمال فهو مرحلة تأتي في سير الجدل بعد الملكية المجردة فهو أبعد منها، وكذلك هو أبعد من مجرد الاستيلاء على شيء أو حيازته. وما دام خطوة أبعد فهو أكثر عقلية إذا ما قورن بالمراحل الدنيا للملكية المجردة. (المترجم).

(٦٣) يقصد في فرنسا منذ عام ١٧٨٩. ولقد ظلّت السيطرة الاقطاعية قائمة في بعض الولايات الألمانية حتى عصر هيجل ولم تلغ في منطقة Mecklenburgs في شرق ألمانيا حتى عام ١٩١٨ أمّا بالنسبة لنفاد صبر الرأي العام ـ انظر «تاريخ الفلسفة» المجلد الأول ص ٣٦. (المترجم)

يصلح في توبيخ نفاد صبر الرأي العام وفي بيان طول المدة التي يحتاج إليها الروح في تقدمه نحو وعيه بذاته.

[٦٣]

يكون الشيء في حالة الاستعمال شيئاً فردياً محدداً في جوانبه الكيفية والكمية ومرتبطاً بحاجة نوعية خاصة، ونظراً لأن نفعه النوعي الخاص يتحدد من الناحية الكمية فانه في الوقت نفسه يكون من الممكن الموازنة بينه وبين الأشياء الأخرى ذات النفع النوعي الخاص المماثل. وكذلك الحاجة النوعية التي تشبعها هي في الوقت نفسه حاجة عامة، وعلى هذا النحو يمكن أن نقارن بين جانبها الجزئي وبين الحاجات الأخرى، ونتيجة لذلك يمكن أيضاً أن نوازن بين الشيء وبين الأشياء التي تشبع حاجات أخرى. وكلية الشيء هذه التي لها هذا الطابع المعين البسيط تظهر من خصوصية الشيء وجزئيته، حتى أنها لتعد مجردة من الكيف النوعي للشيء وهي قيمة الشيء التي تتحدد فيها جوهريته الحقيقية وتصبح موضوعاً للوعي (٦٤) إنني حين أكون مالكاً للشيء تماماً، فإنني أكون في الحال مالكاً لقيمته ومالكاً لاستعماله في آنٍ معاً.

اضافة

الخاصية المميزة لملكية المستأجر الاقطاعي هي أنها تجعل منه مجرد مالك لاستعمال الشيء فحسب وليس مالكاً لقيمة الشيء.

[٦٤]

الشكل الذي تتخذه الحيازة وعلاماتها المميزة هما نفسهما تخارجان، لكن بالنسبة للحضور الذاتي للارادة التي تؤلف وحدها معنى التخارج وقيمته. وعلى أية حال فإن هذا الحضور الذي هو الاستعمال أو الاستخدام، أو أية طريقة أخرى تعبر بها الارادة عن نفسها إنما هو حادثة تقع في الزمان. وما هو موضوعي في الزمان هو دوام تعبير الارادة هذا عن نفسها، الذي يصبح الشيء بدونه بغير

---

(٦٤) لو كان من الممكن أن نقارن بين الشيء وغيره من الأشياء فلا بدّ أن تكون له بعض الخصائص الكلية المشتركة مع هذه الأشياء والتي يمكن عن طريقها أن تتم المقارنة. وهذه الخاصية هي قيمته. فقيمة الشيء لا تعتمد على كيفه النوعي الخاص الذي يميزه عن غيره من الأشياء، ولكنها تعتمد على أنه مثل جزئي لنوع كلي، والقيمة فكرة يدركها العقل لا الحواس، ومن ثمّ فإن القيمة وليس الطعم والشم.. الخ هي الجوهر الحقيقي للشيء (انظر التعليق على الفقرة ٦١).

صاحب أو لا مالك له، لأنه حرم من الوجود الفعلي للارادة وللحيازة؛ ومن ثم فإنني أظفر بحيازة لملكية ما أو أفقدها بحق التقادم(٦٥).

اضافة

ومن ثمّ فإن التقادم لم يدخل إلى القانون من اعتبار خارجي فحسب يتعارض مع الحق بمعناه الدقيق أعني الذي يهدف إلى فضّ المنازعات وألوان الخلط التي ربما أدخلتها المزاعم القديمة حول حماية الملكية. بل إن التقادم يقوم، على العكس من ذلك، في أساسه على الطابع النوعي الخاص للملكية بوصفها «واقعية»(٦٦)، أعني على القول بأن الارادة لكي تحوز شيئاً ما فلا بدّ أن تعبر عن نفسها في هذا الشيء.

إن النصب التذكارية العامة هي ممتلكات قومية، أو بعبارة أكثر دقة، فإنها مثلها مثل الأعمال الفنية عموماً إذا ما تحدثنا عن متعتها فهي لها حياة، وتُعدّ غايات في ذاتها ما دامت تحتفظ بروح الذكرى والعزة والشرف؛ ولو أنها فقدت هذه الروح أصبحت من هذه الزاوية بغير صاحب Res Nullius في نظر الأمة وملكاً خاصاً لأول قادم كما حدث مثلاً للآثار الفنية المصرية واليونانية من جانب الأتراك.

وكذلك فإن حق أسرة المؤلف في الملكية الخاصة لمؤلفاته ينقرض للسبب نفسه. فمثل هذه المؤلفات تصبح بغير صاحب res nullius بالمعنى الذي تصبح

---

(٦٥) المقصود بحق التقادم حق اكتساب الملكية أو سقوطها بمرور الزمن. وللتقادم معنى ايجابي وآخر سلبي: الأول يعني حق الحيازة للملكية التي لم تُستعمل أو تملك على نحو متصل مستمر سواء من زمن موغل في القدم أو لفترة يحددها القانون، والثاني هو تحديد المدة التي يمكن أن يظهر فيها فعل أو ادعاء لاسترداد الملكية بعد أن يكون حق الانتفاع بها قد منح لشخص آخر. (المترجم).

(٦٦) يكون الشيء واقعياً Realität في مصطلحات هيجل عندما يكون له وجود موضوعي في علاقته بشيء ذاتي. فالخطة تكون «واقعية» إذا ما كفّت عن أن تكون مجرد خطة ذاتية وأصبحت متعينة في كلمات أو أفعال (انظر الموسوعة فقرة رقم ٩١). وتكون الملكية «واقعية» عندما تجسّد ارادتي. والتقادم حق في نظر هيجل لأنني حين أستعمل الشيء أجسّد ارادتي فيه فيصبح ملكي «حقاً» في حين أنني عندما أسحب منه ارادتي يصبح بغير صاحب. ولا يتحدث هيجل هنا عن الشيء «الحقيقي الواقعي» بالمعنى المألوف لهذه الكلمة، وإنما هو يستخدمها بمعنى اصطلاحي خاص ـ قارن نوكس ٣٢٦ (المترجم).

فيه النصب التذكارية العامة[٦٧]، رغم أنها تصبح كذلك بطريقة مضادة، فتتحول إلى ملكية عامة، يكون لها طابع الانتفاع الخاص بموضوعاتها فتصبح ملكية خاصة لأي شخص.

إن الأرض المهجورة المخصصة للمدافن، أو حتى التي تظل شاغرة على الدوام، تجسِّد ارادة حرة فارغة غائبة، ولو اعتدى أحد على هذه الارادة فلن يكون هناك انتهاك لشيء فعلي أو من ثمّ فإننا لا يمكن أن نضمن احترامها.

(جـ) اغتراب الملكية أو نقلها والتصرف فيها

[٦٥]

السبب الذي يجعل في استطاعتي تحويل الملكية هو أنها لا تكون ملكي إلاّ بمقدار ما أضع ارادتي عليها. ومن ثمّ فقد اتخلىّ عنها وكأنها شيء بغير صاحب Res nullius أو أنقلها إلى ارادة شخص آخر وبالتالي أجعلها في حوزته ـــ بشرط أن يكون هذا الشيء باستمرار شيئاً خارجياً بطبيعته.

[٦٦]

ومن ثمّ فإن تلك الخبرات، أو بالأحرى تلك الخصائص الجوهرية، التي تكوّن شخصيتي الخاصة والماهية الكلية لوعيي الذاتي لا يمكن أن تغترب عني أو تتحول ملكيتها إلى شخص آخر، ولا أن يسقط حقي فيها بمرور الزمن، فمثل هذه الخصائص هي شخصيتي بما هي كذلك، هي الحرية الكلية لارادتي، هي حياتي الأخلاقية الموضوعية هي ديني.

اضافة

القول بأن ما تكون عليه الروح طبقاً لفكرتها الشاملة، أو طبقاً لما هي عليه في ذاتها لا بدّ أن يكون كذلك صريحاً وجوهرياً (القول بأن هذا الروح ينبغي أن يكون شخصاً، قادراً على ممارسة الملكية، وينبغي أن تكون له حياة أخلاقية ودين) هو فكرة هي ذاتها الفكرة الشاملة للروح. إن الروح بوصفه علّة ذاته Causa sui، أعني بوصفه علّة حرة هو ما لا يمكن بطبيعته أن يُتصوّر إلاّ بوصفه موجوداً[*].

---

(٦٧) النصب التذكارية العامة تصبح ملكية خاصة عن طريق الاهمال واللامبالاة وعدم العناية بها بحيث تصبح «موضوع لامبالاة وعدم اكتراث». أمّا مضمون الكتب فهو يصبح ملكية عامة بعملية مضادة، أعني بدراسته وتمثله وهضمه واستخدامه في تأليف كتب جديدة. (المترجم).

(*) اسبينوزا: كتاب «الأخلاق»، القسم الأول، التعريف (المؤلف).

وفي هذا التصور نفسه للروح بأنها هي ما هي عليه بفضل أنها علّة حرة فحسب، وبفضل ارتدادها المستمر إلى ذاتها خارجة من المباشرة الطبيعية لوجودها ـ توجد امكانية مقابلة وصدام: أعني أن ما هو بالقوة يمكن ألاّ يكون ما هو بالفعل (انظر فقرة ٥٧). والعكس صحيح أيضاً أعني أن ما هو بالفعل (كالشر مثلاً في حالة الارادة) قد يكون شيئاً آخر خلاف ما هو بالقوة. وها هنا أيضاً يكمن امكان اغتراب الشخصية ووجودها الجوهري، سواء حدث هذا الاغتراب عن غير وعي أو بوعي مقصود. ومن أمثلة اغتراب الشخصية: الرق، والقنانة، والحرمان من الملكية، واستغلالها أو التصرف فيها.. الخ. واغتراب الذكاء، والعقل، والاخلاق الذاتية، والحياة الأخلاقية، والدين نجدها كلها ممثلة في الخرافات، وفي السلطة الكاملة والقوة التامة التي أمنحها لشخص آخر غيري في تحديد الأفعال التي ينبغي عليّ أن أقوم بها (كما هي الحال عندما يُستأجر شخص صراحة للقيام بالسرقة أو الاغتيال.. الخ أو للقيام بفعل قد ينطوي على ارتكاب جريمة) أو تحديد الواجبات التي يتطلبها ضميري، أو تحديد الحقائق الدينية بالنسبة لي.. الخ، المرتبطة بضمير شخص ما أو تحديد الحقيقة الدينية.. الخ.

إن الحق الخاص بشيء لا يقبل، من حيث ماهيته، التنازل أو الاغتراب، لا يسقط بالتقادم، ما دام الفعل الذي امتلك بواسطته شخصيتي، وماهيتي الجوهرية، وأجعل من نفسي موجوداً مسؤولاً أهلاً لأن تكون لي حقوق وحياة دينية وأخلاقية، يحذف من خصائص ملكيتي خاصية التخارج، وهي وحدها الخاصية التي كانت تجعل من غيري أهلاً لامتلاك ما يقع في حوزتي. وحين ألغي تخارج ملكيتي على هذا النحو فانني لا أستطيع أن أفقدها بسبب مرور الزمن أو لأي سبب آخر مستمد من موافقتي السابقة أو رضاي بالتخلّ عنها. وعودة ما أملك هذه إلى ذاتي، وهي العودة التي أجعل ذاتي بواسطتها توجد بوصفها فكرة وبوصفها شخصاً ذا حقوق ومبادىء أخلاقية يلغي الوضع السابق. والخطأ الذي ارتكبه الآخرون أو ارتكبته أنا نفسي ضد فكرتي الشاملة وضد عقلي حين عومل التجسيد اللامتناهي لوعيي الذاتي[٦٨] على أنه شيء خارجي وذلك بموافقتي.

(٦٨) المقصود هو الشخصية كشيء متميز ـ بفضل ما أمتلكه من حقوق ـ عن الخصائص الجزئية المتناهية التي بفضلها يمكن أن أوصف مثلاً بأنني عضو في ناد. قارن نوكس ص ٣٢٦. (المترجم).

وهذه العودة إلى ذاتي توضح التناقض في افتراض أنني كنت قد أعطيت أهليتي للحقوق وكذلك حياتي الأخلاقية وشعوري الديني لحوزة شخص آخر. لأنه إمّا أن أكون قد تنازلت عماً لا أملكه أنا نفسي، وإمّا أن أكون قد تنازلت عماً هو بمجرد ما امتلكته يوجد في ماهيته على أنه ملكي فحسب وليس كشيء خارجي.

[٦٧]

في استطاعتي أن أتنازل لغيري عن منتجات فردية أنتجتها مهارتي العقلية أو الجسمية، وفي استطاعتي أن أمنحه استعمال قدراتي لفترة محدودة لأن قدراتي بفضل هذا التحديد تكتسب علاقة خارجية لشمول وجودي وكليته. لكني بتنازلي عن كل وقتي، على نحو ما يتبلور في عملي، ومجموع انتاجي لأصبح جوهر وجودي ملك شخص آخر ومعه نشاطي الكلي ووجودي الفعلي وشخصيتي.

اضافة

العلاقة هنا بين ذاتي وبين ممارسة قدراتي هي نفسها كالعلاقة بين جوهر الشيء واستعماله (انظر فقرة ٦١) فـالتفرقة بين الاستعمال والجوهر لا تظهر إلّا حين يحدد الاستعمال. وكذلك هنا: استعمالي لقدراتي يختلف عن قدراتي ذاتها ومن ثمّ يختلف عن ذاتي من حيث انه محدد تحديداً كمياً فحسب. إن القوة هي مجموع تجلياتها، والجوهر هو مجموع أعراضه، والكلي هو مجموع جزئياته[٦٩]

[٦٨]

إن ما هو ملكي، على نحو مميز، في انتاجي العقلي يمكن أن يتحول وفقاً للمنهج الذي تم بواسطته التعبير عنه إلى شيء خارجي «كشيء» يمكن لأناس آخرين عندئذ انتاجه. والنتيجة هي أنه بفعل حيازة شيء من هذا القبيل، فإن مالكه الجديد قد يجعل ملكه الأفكار المنقولة على هذا النحو أو الاختراع الآلي الذي يتضمنه، وامكانية أن يحدث ذلك أحياناً (كما هي في حالة الكتب) يشكل قيمة الأشياء، والغرض الوحيد من حيازتها. لكن فضلاً عن ذلك فإن المالك الجديد، في الوقت ذاته، يأتي لحيازة المناهج الكلية (أو الأساليب العامة) كأن يعبر

---

(٦٩) راجع في ارتباط هذه المقولات بوصفها من مقولات الماهية ذات الاعتماد المتبادل والانعكاس المتبادل بحيث لا تقوم الواحدة بدون الأخرى ـ كتابنا «المنهج الجدلي عند هيجل» دار التنوير، بيروت ١٩٨٢ (المترجم).

عن نفسه على هذا النحو وينتج عدداً كبيراً من الأشياء الأخرى من نفس النوع.

اضافة

أمّا بصدد الأعمال الفنية، فالشكل الذي يصور الأفكار في مادة خارجية هو إذا ما نظرنا إليه على أنه شيء، ملكية للفرد الفنان على نحو مميز لدرجة أن تقليد العمل الفني يكون أساساً انتاجاً لقدرة المقلد الفنية والعقلية. ففي العمل الأدبي تكون الصورة التي بفضلها يصبح شيئاً خارجياً هي من نوع آلي وقلْ نفس الشيء في اختراع الآلة. لأن الفكر، في الحالة الأولى، لا يتمثل في كتلة واحدة en bloc كما هو الحال في التمثال ولكنه يظهر في سلسلة من الرموز المجردة افصل المنفصلة، في حين أن الفكر في الحالة الثانية يكون له بطبيعته مضمون آلي. وطرق ووسائل انتاج أشياء من هذا النوع الآلي كأشياء هي منجزات شائعة.

لكن بين العمل الفني في طرف أقصى وبين الانتاج الآلي المحض في الطرف الآخر، هناك مراحل انتقالية تشارك بدرجة كبيرة أو صغيرة في خصائص أحد هذين الطرفين القصيين.

[٦٩]

ما دام مالك مثل هذا الانتاج، في امتلاكه لنسخة منه، إنما يكون قد امتلك الاستعمال التام والقيمة الكاملة لهذه النسخة من حيث هي شيء مفرد، فهو يمتلك ملكية كاملة وحرة تلك النسخة من حيث هي شيء مفرد، حتى لو بقي مؤلف الكتاب أو مخترع الآلة هو المالك للطرق والوسائل الكلية التي تضاعف من انتاج مثل هذه الكتب أو الآلات.. الخ.

اضافة

جوهر حق المؤلف أو المخترع لا يمكن أن يوجد، بالدرجة الأولى إذا افترضنا أنه حين يتخلّ عن نسخة جزئية من عمله، فإنه يضع عشوائياً شرطاً ينص على أنه بالامكان انتاج صور طبق الأصل من عمله. إن الامكان الذي يُنقل إلى حوزة شخص آخر، ينبغي ألا يصبح ملكاً لهذا الشخص الآخر بل يجب أن يبقى ملكاً خاصاً له: إن السؤال الأول الذي ينبغي علينا أن نطرحه يدور حول ما إذا كان مثل هذا الانفصال بين ملكية الشيء وامكان انتاج صور طبق الأصل منه، وهو الامكان الذي يُعطى مع الشيء، يتعارض مع مفهوم الملكية. أو ما إذا كان لا يلغي الملكية الحرة والكاملة (انظر فقرة رقم ٦٢)، الذي يعتمد عليه أساساً

اختيار المنتج الأصلي للعمل العقلي ليحتفظ لنفسه بامكانية اعادة انتاجه، أو التخليّ عن هذه الامكانية كشيء ذي قيمة، أو أن لا يعلّق عليها أية قيمة على الاطلاق، وأن يتنازل عنها تماماً هو والنموذج الأصلي لعمله. لو سئلت هذا السؤال فسوف أجيب: إن امكانية اعادة الانتاج هذه لها طابع خاص وهذا الطابع الذي بفضله لا يكون الشيء مجرد ملكية بل رأس مال (انظر فقرات ١٧٠ وما بعدها). والقول بأن رأس المال هذا يعتمد على الطريقة الخارجية الخاصة التي يُستعمل بها الشيء وهو طريقة متميزة ومتصلة عن الاستعمال الذي خصص له هذا الشيء مباشرة (ورأس المال هنا، كما قيل زيادة طبيعية accessio Naturalis مثل ذرية ما أملك من ماشية Fetura). ما دام هذا التميز، إذن، يقع داخل دائرة ذلك الذي تستلزم طبيعته امكان القسمة، دائرة الاستعمال الخارجي، فان الاحتفاظ بجزء من الاستعمال (الخارجي) للشيء والتخليّ عن جزء آخر ليس هو الاحتفاظ بملكية بغير نفع.

إن الوسائل السلبية الخالصة، رغم أنها أولية، لتقدم العلوم والفنون تعني أن نضمن حماية العلماء والفنانين من السرقة وتمكينهم من الانتفاع بتوفير الحماية لممتلكاتهم، مثلما كانت الوسيلة الأولية بل أعظم الوسائل أهمية لتقدم التجارة والصناعة تعني ضمان حمايتها من القراصنة وقطاع الطرق.

وفضلاً عن ذلك فإن الغرض من الانتاج العقلي هو أن يفهمه أشخاص آخرون غير المؤلف ويجعلونه ملكاً لأفكارهم، وذاكرتهم، وتفكيرهم... الخ. فان طريقتهم في التعبير التي بواسطتها يحولون بدورهم ما تعلموه[٧٠] (لأن التعلم يعني أكثر من حفظ الأشياء عن ظهر قلب وتسميعها، إن أفكار الآخرين لا يمكن فهمها إلاّ بالفكر، واعادة التفكير في أفكار الآخرين هو تعلم أيضاً) أي تحويلها إلى شيء يكون في استطاعتهم التخلي عنه، محتمل جداً أن تكون له صورة خاصة من ذاته في كل حالة. والنتيجة هي أنه يمكن أن ينظروا إلى رأس المال الأصلي كما لو كان ملكاً خاصاً لهم نشأ من تعلمهم وقد يدّعون لأنفسهم الحق في اعادة انتاج تعلمهم في كتب من تأليفهم؛ إن أولئك القائمين على نشر الثقافة بجميع ألوانها، لا سيما الملكفون منهم بالتعليم يعتقدون أن وظيفتهم الخاصة بل وواجبهم

(٧٠) أي أن هناك شيئاً جديداً يضيفه أولئك الذين يدرسون تلك الكتب عن طريق عملية التعلم وهي في الغالب طريقتهم الخاصة في التعبير عمّا فهموا (المترجم).

(خصوصاً في حالة العلوم الوضعية، عقيدة الكنيسة، ودراسة القانون الوضعي) تكرار الأفكار الموثوق بها وأخذها بطريقة خارجية، وهي الأفكار التي تم التعبير عنها من قبل. وقلْ مثل ذلك عن الكتابات التي تستهدف التعليم ونشر العلوم وذيوعها. فإلى أي حد تحول الصورة الجديدة التي تقوى حين يُعبّر عن الشيء مراراً وتكراراً ـ تحول مخزون المعرفة المتداول لا سيما أفكار الآخرين الذين لا زالوا يحتفظون بملكية خارجية لانتاجهم العقلي، إلى ملكية ذهنية خاصة للفرد الذي يعيد انتاج غيره، وبذلك تمنحه أو تفشل في أن تمنحه، الحق في أن يجعلها كذلك ملكيته الخارجية؟ إلى أي حد تكون هذه الاعادة لمضمون كتاب ما انتحالاً لمؤلف آخر؟ ليس هناك مبدأ دقيق لتحديد الاجابة عن هذه الأسئلة؛ وبالتالي لا يمكن الحسم نهائياً في هذه المشكلة سواء من حيث المبدأ أو من حيث القانون الوضعي. ومن ثمّ فإن الانتحال (أو السرقات الأدبية) لا بدّ أن يكون مسألة شرف، فلا بدّ من ضبط المسألة عن طريق الشرف.

ومن ثمّ فإن قانون حق التأليف يستهدف حماية ملكية المؤلف والناشر في نطاق ضيق جداً إلى حد محدود جداً[٧١]، رغم أنه يبلغ غـايته داخـل هذه الحدود. إن السهولة التي نغير بها، عامدين، شيئاً ما إلى الشكل الذي نعرضه أو ندخل تعديلات طفيفة على قدر واسع من المعرفة، أو نظرية شاملة هي انتاج شخص آخر، او حتى استحالة الالتزام بكلمات المؤلف في عرض شيء سبق أن تعلمناه، كل هذا يؤدّي بذاته (بمعزل عن الأغراض الجزئية التي يطلب من أجلها هذه الاعادة أو التكرار) إلى مضاعفة التعديلات التي تطبع، بطريقة سطحية إنْ قليلاً أو كثيراً، ملكية شخص آخر كما تطبع ملكيتنا على نحو لا حد له. فمثلاً مئات المئات من الملخصات، والمختارات، والمقتطفات الأدبية.. الخ وكراسات الحساب، والهندسة، والكتيبات الدينية.. الخ، تبين كيف أن فكرة في مجلة نقدية أو حولية، أو موسوعة.. الخ، يمكن في الحال تكرارها واعادتها مرة ومرة

(٧١) كانت هذه المشكلة، مشكلة حق التأليف واصدار القوانين التي تنظمها وتحميها، معروضة على نطاق البحث وتناقش موسعة في المانيا في نهاية القرن الثامن عشر؛ ولا أدل على ذلك من أن كانط اهتم بها فكتب مقالاً حول هذا الموضوع، ولقد أشار إلى هذا المقال في بحثه عن «فلسفة القانون». أمّا في انجلترا فقد صدر قانون حق التأليف عام ١٧٠٩؛ كما أن الثوار قد أصدروه في فرنسا، ثم صدر في بعض الولايات الألمانية، لكنه لم يصدر قانون من هذا القبيل في بروسيا حتى وفاة هيجل عام ١٨٣١. (المترجم).

تحت نفس العنوان، أو بعنوان مختلف. ومع ذلك يمكن الادعاء بأن هذه الفكرة شيء يتميز به الكاتب نفسه. ويمكن بسهولة أن يكون نتيجة ذلك أن الربح الموعود للمؤلف أو صاحب المشروع الأصلي من عمله أو من فكرته الأصلية يمكن أن يصبح تافهاً أو ينقص من كلا الطرفين أو تفقده كل الأطراف المعنية.

أمّا بالنسبة لتأثير الشرف في ضبط عملية الانتحال (أو مراقبة السرقات الأدبية) فما حدث هو أنه من النادر أن نسمع في أيامنا هذه كلمة «الانتحال» أو أن تسمع العلماء يُتهمون بسرقة نتائج بعضهم بعضاً. وقد يكون الشرف قد أدّى إلى اختفاء السرقات الأدبية؛ أو أن هذه السرقات الأدبية قد كفّت عن أن تكون مخلة بالشرف وأصبح الشعور بهذا الخجل مسألة عفى عليها الزمان. أو من المحتمل أن الفكرة البارعة والفكرة التافهة إذا ما أُدخِل عليها تعديل في الشكل الخارجي اعتبرت من المسائل الرفيعة مثل الأصالة والانتاج الفكري المستقل لدرجة أن المرء يعتقد ان فكرة الانتحال لم تعد تمسه تماماً.

[٧٠]

إن المجموع الكلي للنشاط الخارجي، أعني الحياة، ليس خارجياً عن الشخصية من حيث هي نفسها مباشرة فهي هذه (الشخصية). والتخلي عن الحياة والتضحية بها ليس هو وجود هذه الشخصية لكنه بالأحرى الضد تماماً. ومن ثمّ فليس هناك حق قاطع لتضحية المرء بحياته. فليس ثمة شيء جدير بمثل هذه التضحية سوى الفكرة الأخلاقية[٧٢]

من حيث أن هذه الشخصية الفردية قد فنيت فيها وهي تخضع لسطوتها خضوعاً فعلياً. وكما أن الحياة بما هي كذلك مباشرة فإن الموت هو كذلك سلبها المباشر، ومن هنا فلا بدّ أن يأتي من الخارج، سواء عن طريق الاسباب الطبيعية أو عمل اقترفته يد غريبة لخدمة الفكرة.

الانتقال من الملكية إلى العقد

[٧١]

الوجود بوصفه وجوداً متعيناً، هو من حيث ماهيته وجود من أجل الآخر.

---

(٧٢) المقصود بالفكرة الأخلاقية هنا الدولة (انظر فيما بعد فقرات ٢٥٧، و٣٢٣ وما بعدها). (المترجم).

(انظر الاضافة على الفقرة رقم ٤٨)، فالملكية في جانب من جوانبها موجودة كشيء خارجي، والملكية من هذه الزاوية توجد من أجل أشياء أخرى خارجية وهي ترتبط بما في هذه الأشياء من ضرورة وعَرَضية. لكنها أيضاً موجودة كتجسيد للارادة. ومن هذه الوجهة من النظر فإن «الآخر» الذي توجد من أجله لا يمكن أن يكون إلاّ ارادة شخص آخر، وهذه العلاقة بين ارادة وارادة هي الأساس الصحيح والسليم الذي توجد عليه الحرية. ودائرة العقد تتألف من هذا التوسط الذي بواسطته أمتلك ملكية لا فقط بواسطة شيء ما وارادتي الذاتية، لكن بواسطة ارادة شخص آخر كذلك، وهكذا أمتلكها بفضل مشاركتي في ارادة عامة.

اضافة

العقل يجعل من الضروري أن يدخل الناس في علاقات تعاقدية مثل: الهبة، التبادل، التجارة.. الخ تماماً مثلما يجعل من الضروري أن يتملكوا ملكية ما. (انظر الاضافة على الفقرة رقم ٤٥). فعلى حين أن كل ما يعونه هو أنهم منساقون إلى عمل تعاقدات بواسطة الحاجة بصفة عامة وبالأريحية، والنفع.. الخ، فإن الواقع هو أنهم منساقون إلى ذلك بواسطة العقل الكامن فيهم أعني بواسطة فكرة الوجود الحقيقي للشخصية الحرة، وكلمة «الحقيقي» هنا تعني «ما هو حاضر في الارادة وحدها»[٧٣]

ويفترض العقد سلفاً أن الأطراف المتعاقدة يعرف كل منها الآخر كأشخاص

---

(٧٣) العقل عند هيجل هو منبع الحياة في الكون كله، والناس هم أدواته عرفوا أم لم يعرفوا. (قارن فقرة ٣٤٤). وهو مدين بهذه الفكرة لكل من تصوره للعناية الالهية ولدراسته لأرسطو (انظر الأخلاق النيقوماخية ١١٥٣ ب، وفي النفس لأرسطو ٤١٥أ) ــ والاشارة إلى الفقرة ٤٥ ترجع إلى أن الملكية توصف هناك بأنها غاية جوهرية وأن ما هو جوهري هو العقل (انظر الملحق للفقرة رقم ٦١) والارادة، في الملكية، تجسّد حريتها في شيء خارجي. وهو كشيء يرتبط بغيره من الأشياء، وكملكية كتموضع لارادتي فهو يوجد من أجل أو من وجهة نظر الارادات الأخرى ويرتبط بها. وارتباط الارادة بارادة أخرى وهو الارتباط الموجود ضمناً (أو بالقوة) في حالة الملكية يظهر إلى العلن الصريح في حالة العقد فترتبط ارادتي بارادة غيري ومن هنا فإن الجوانب الذاتية والموضوعية للفكرة هما معاً: الارادة الحرة. وهكذا تكون الفكرة قد تحققت على نحو أكثر كفاية مما كانت عليه في حالة الملكية. وهكذا يكون التقدم من الملكية إلى العقد هو تقدم عقلي أو هو خطوة إلى الأمام في سبيل التحقق الفعلي للفكرة. (المترجم).

ومُلّاك ؛ إنها علاقة على مستوى الروح الموضوعي ، وهي بالتالي تشمل وتفترض سلفاً منذ البداية لحظة المعرفة [٧٤]. (قارن الاضافات على الفقرات ٣٥ و٥٧) .

القسم الثاني : العقد

[٧٢]

يُظهر العقدُ إلى الوجود، الملكية التي لم يعد جانبها الخارجي أعني جانب وجودها ـ لم يعد مجرد «شيء» محض لكنه يحتوي على لحظة الارادة، (وبالتالي على ارادة شخص آخر أيضاً)، فالعقد هو العملية التي ينكشف فيها التناقض ويصبح متوسطاً، التناقض بين أن أكون المالك المستقل لشيء وأظل مثل هذا المالك مستبعداً ارادة الآخر، بمقدار ما أوحِّد ارادتي مع إرادة الآخر وأكفّ عن أن أكون مالكاً[٧٥] .

[٧٣]

إنني لا أستطيع فقط أن أتخلّى عن ملكيتي كما أتخلّى عن شيء خارجي (انظر فقرة ٦٥)، بل إنني مجبر منطقياً بحكم فكرتها ذاتها أيضاً على التخلّي عنها من حيث هي ملكية لكي تصبح ارادتي بذلك موضوعية عندما تتحول إلى وجود متعين[٧٦]. بيد أن ارادتي في مثل هذا الموقف تصبح، في الوقت ذاته، إرادة

---

(٧٤) لاحظ أن فلسفة هيجل السياسية أو فلسفة الحق تقع كلها داخل القسم الذي يسميه باسم الروح الموضوعي الذي يمثل خروج الروح من جوانيتها لتتحقق في العالم الخارجي على شكل مؤسسات ومنظمات موضوعية. أمّا الروح الذاتي الذي يدرس الذات البشرية من الداخل وينقسم إلى الانثروبولوجيا، والظاهريات، وعلم النفس فإنه ينتهي بفكرة المعرفة والارادة، أو وحدة العقل النظري والعقل العملي. ومعنى ذلك أن مقولة المعرفة سابقة على الروح الموضوعي كله وهو بالتالي يفترضها أثناء سيره لأن الجدل لا يفقد شيئاً من خطواته السابقة (المترجم).

(٧٥) يمكن أن نقول بعبارة أخرى إن الملكية كشكل خارجي من أشكال الوجود هي شيء ما. والشيء بوصفه ملكية يعني أن ارادة بشرية قد نفذت إليه. وفي العقد يكون لدينا العملية التي تمثل وتحل التناقض أي أني أنا أكون المالك المستقل الوحيد، فبمقدار ما أكون أنا، في ارادة تتحد مع ارادة الأخر في هوية واحدة، أكفّ عن أن أكون مالكاً ـ راجع ترجمة فرانك ص ٢٥١ . فالتناقض هنا جدلي وهو يعني أني بصفتي مالكاً مستقلاً وحيداً . . إلى آخر هذه الخصائص اعتمد على نقيضها وهي أن اكف عن أن أكون مالكاً أو اتنازل عمّا أملك بفعل ارادي وأشارك فيه الأخرين (المترجم).

(٧٦) في ترجمة فرانك: «تقف ضدي كشيء موضوعي معين» ص ٢٥١ . (المترجم)

شخص آخر ما دامت قد اغتربت عني[٧٧]. وبالتالي فإن هذا الموقف الذي يتحقق فيه ما تحمله الفكرة الشاملة من الزام، هو وحدة ارادات مختلفة، وبالتالي فهو وحدة تتنازل فيها الارادتان معاً عن اختلافهما وعن طابعهما الخاص المميز. ومع ذلك فإن وحدة هاتين الارادتين تعني أيضاً (في هذه المرحلة) أن كل ارادة لا تزال هي هي وتظل غير متحدة مع الارادة الأخرى بل تحتفظ من وجهة نظرها بطابعها الخاص المميز.

[٧٤]

ومن ثمّ فإن هذه العلاقة التعاقدية هي الوسيلة التي تستطيع الارادة المتحدة بواسطتها أن تدوم وتبقى وسط الاختلاف المطلق بين ملاك مستقلين. فهي تعني أن كل مالك منهم، طبقاً للارادة المشتركة بينهم، يمكن أن يكفّ عن أن يكون مالكاً، ومع ذلك فهو مالك ويظل مالكاً. إن توسط الارادة يعتمد من ناحية على التنازل عن ملكية فردية، كما يعتمد من ناحية أخرى على ارادة تقبل ملكية أخرى، أعني ملكية تنتمي إلى شخص آخر. ويحدث هذا التوسّط حين ترتبط الارادتـان في هوية واحدة بمعنى أن الواحدة منهما لا تصل إلى اتخاذ قرار إلا بحضور الارادة الأخرى.

[٧٥]

يرتبط الطرفان المتعاقدان، كل منهما بالآخر، بوصفهـما شخصين مستقلين مباشرين ومن ثمّ:

(أ) ينشأ العقد من ارادة عشوائية.

(ب) الارادة المتحدة التي يظهرها العقد هي ارادة وضعها طرفان فحسب،

---

(٧٧) لو افترضنا أن شخصاً نجا من سفينة غارقة واستطاع أن يلجأ بمفرده إلى جزيرة، مهجورة، فانه يكون له الحق في ملكية الأشياء والتنازل عنها. غير أن مثل هذه الأشياء لا تشكل ملكية حقيقية إلا إذا تخيلنا ـ نحن الذين نتصور مثل هذا الشخص ـ اننا نحن أنفسنا قد اشتركنا معه في تشكيل مجتمع تصبح فيه، هو وحده، حق الملكية ذات معنى. فإذا قلتُ إنني مالك هذه الملكية الفلانية فإن ذلك يتضمن اعتراف الأخرين بحقي، أعني أنهم يعترفون أن ما أصنعه بأنه ملكي ليس مجرد شيء خارجي يرتبط بأشياء خارجية أخرى، ولكنه تجسيد لارادتي، فهذا «الشيء» استطيع أن أتنازل عنه ،لكنيلا استطيع ان اتنازل عن الملكية دون مشاركة ارادة شخص آخر ؛ ذلك لأن الملكية ، ومن ثم التنازل عنها يفترض سلفاً اعتراف الآخرين بها . (المترجم) .

وبالتالي فهي ليست سوى ارادة مشتركة ولكنها ليست ارادة كلية على نحو مطلق.

(جـ) الموضوع الذي يدور حوله العقد ليس سوى شيء خارجي جزئي ما دامت الأشياء من هذا النوع هي وحدها التي يمكن أن تخضع لأطراف ذوي ارادة عشوائية خالصة بحيث يستطيعون التخلي عنها.

اضافة

وعلى ذلك فمن المحال تماماً ادراج الزواج تحت تصور العقد، وهذا الادراج ـ رغم أن الكلمة الوحيدة التي تليق به هي أنه عمل مخجل ـ عرضه كانط في «فلسفة القانون»[٧٨]. وما يُقال عن الزواج يُقال عن الدولة، فمما يجانب الصواب تماماً أن يُقال إن طبيعة الدولة تُقام على علاقة تعاقدية، سواء أكان العقد في هذه الدولة المزعومة يقوم بين الكل والكل (أعني جميع الافراد) أو بين الكل والملك أو الحكومة.

إن الزج بهذه العلاقة التعاقدية، والعلاقات المرتبطة بهذه الملكية الخاصة عموماً، في العلاقة بين الفرد والدولة قد أحدث خلطاً هائلاً في كل من الحياة الدستورية والحياة العامة. فكما أن الحقوق والواجبات السياسية، كان يُنظَر إليها في وقت من الأوقات[٧٩]، على أنها ملكية خاصة قاصرة على أفراد معينين، على أنها شيء يعارض حق الملك وحق الدولة، على أنها تخضع للتعاقد وتقوم على العقد. وعلى أنها شيء تجسِّده فحسب ارادة مشتركة، وينتج من عشوائية الأطراف الذين يتحدون في الدولة. وعلى الرغم من الاختلاف بين هاتين الوجهتين من النظر فبينهما مع ذلك خيط مشترك: وهو أنهما يحوِّلان خصائص الملكية الخاصة إلى دائرة مختلفة تماماً وذات طبيعة أعلى (أنظر فيما بعد الحياة الأخلاقية والدولة)[٨٠]

[٧٦]

يكون التعاقد صورياً، إذا كان رضاء الطرفين الذي تظهر به الارادة المشتركة

---

(٧٨) في الفقرات من ٢٤ حتى ٢٧ ـ وفي الترجمة الانجليزية ص ١٠٩ ـ ١١٣. (المترجم)

(٧٩) في عصر الاقطاع، قارن فقرات ٢٧٧ ـ ٢٧٨ ـ وقارن كتاب «تطور الفكر السياسي». لـ جورج سباين. (المترجم).

(٨٠) يقصد هيجل القسم الثالث من فلسفة الحق الذي يدرس الأخلاق الاجتماعية والدولة. قارن فيما بعد فقرات ٢٥٨، ٢٧٨، ٢٩٤. (المترجم)

إلى الوجود قد تحدد بين طرفي العقد، بحيث يكون لأحدهما اللحظة السلبية ـ لحظة اغتراب الشيء أو التنازل عن ملكيته ـ وللآخر اللحظة الايجابية، لحظة الاستيلاء على الشيء. مثل هذا العقد هو: الهبة. لكن يمكن أن يُقال عن العقد إنه حقيقة واقعة حين تكون كل ارادة من الارادتين المتعاقدتين هي مجموعة هذه اللحظات المتوسِّطة، ومن ثمّ تصبح في مثل هذا العقد ملكية مالك وتظل كذلك وهذا هو عقد المبادلة.

[٧٧]

ما دام كل طرف يحتفظ في العقد الحقيقي الواقعي بنفس الملكية التي دخل بها العقد والتي يتنازل عنها في الوقت ذاته، فإن ما يظل متحداً في هوية واحدة طوال هذه العملية بوصفه الملكية المتضمنة في العقد هو شيء متميز عن الأشياء الخارجية التي يغيرها مالكوها حين يتم التبادل. ما يظل هو القيمة التي تتساوى بالنسبة لها الأشياء الخاضعة للعقد بعضها مع بعض أيّاً ما كانت الاختلافات الخارجية الكيفية للأشياء المتبادلة. فالقيمة هي الكلي الذي تشترك فيه أطراف العقد (انظر فقرة ٦٣).

اضافة

إن القاعدة القانونية عن الغبن الفاحش[٨١] Laesio enormis التي تلغي الالتزام الناشيء عن ابرام العقد يستمر مصدرها من ثمّ من الفكرة الشاملة للعقد، لا سيما من تلك اللحظة فيه التي تقول إن الطرف المتعاقد حين يتنازل عن ملكيته يظل محتفظاً بصفة المالك. وهو على وجه الدقة مالك لكمية مساوية لما قد تنازل عنه. غير أن الغبن لا يكون فاحشاً فحسب (كما هو الحال حين يتجاوز نصف القيمة) وإنما يكون غير متناهٍ إذا ما أبرم شخص ما عقداً، أو وافق على تعهد رسمي Stipulatio[٨٢]، من ذلك النوع الذي يستدعي أحد بنوده التخلّي عن

(٨١) هذه القاعدة القانونية موجودة في القانون الروماني والمقصود بالغبن الفاحش ـ وهو الذي يعيب العقد ـ بأنه الغبن الذي يتجاوز نصف الثمن. كأن تبيع قطعة من الأرض بأقل من نصف قيمتها، فمثل هذا «الغبن» يُعدّ فاحشاً ويعيب العقد ومن ثمّ يلغي الالتزام الناشيء عنه ـ قارن الدكتور شفيق شحاته في كتابه «نظرية الالتزام في القانون الروماني» ص ١٩٩ ـ ٢٠٠ الناشر مكتبة سيد عبد الله وهبه، القاهرة، ١٩٦٣ (المترجم).

(٨٢) يُسمى أيضاً بالاشتراط الشفوي Stipulatio انظر «نظرية الغلط في القانون الروماني» ص ٤٦ للدكتور عبد المجيد الحفناوي، منشاة المعارف. والتعهد الرسمي أو الاشتراط الشفوي لون من ـ

ثروة لا يمكن التنازل عنها. (انظر فقرة رقم ٦٦).

وفضلاً عن ذلك فإن التعهد الرسمي يختلف عن العقد أولاً من حيث المضمون؛ لأنه لا يدل إلاّ على جانب واحد، أو لحظة واحدة من لحظات العقد ككل. وهو يختلف عن العقد ثانياً: من حيث الشكل الذي يتخذه العقد (وهي نقطة سوف تتضح فيما بعد)[٨٣]. فهو لا يحتوي، إذا تحدثنا عن مضمونه، إلاّ على الجانب الشكلي من العقد، وأعني به رغبة أحد الطرفين في التنازل عن شيء ورغبة الطرف الثاني في قبوله. ولهذا السبب فإن التعهد الرسمي يُعدّ ـ من بين ما سُمي بالتعاقدات ـ «وحيدة الجانب» (أو التي تبرم من طرف واحد). والتفرقة بين العقود الأحادية (الملزمة لطرف واحد) والثنائية (الملزمة للطرفين معاً) ـ وكذلك التفرقة في القانون الروماني[٨٤]، بين ألوان أخرى من العقود ـ هي في بعض الأحيان تفرقة سطحية تتم من وجهة نظر منعزلة، وكثيراً ما تكون نظرة خارجية كتلك الأنواع المختلفة من الأشكال التعاقدية. وفي بعض الأحيان تختلط الخصائص الذاتية للعقد نفسه مع الخصائص التي لا تظهر إلاّ فيما بعد من حيث اتصالها بالاجراءات القضائية (أو رفع الدعوى actiones) والاجراءات التشريعية الناتجة عن القوانين الوضعية، والتي تنتج، في الأعم الأغلب من ظروف خارجية تماماً، وتتعارض مع الفكرة الشاملة للحق.

[٧٨]

التفرقة بين الملكية والحيازة، بين الجوانب الجوهرية والجوانب الخارجية للملكية (انظر فقرة رقم ٤٥)، تظهر في مجال العقد على أنها التفرقة بين ارادة مشتركة وتحققها الفعلي، أو بين التعهد وتنفيذه. فإذا ما تمّ هذا التعهد، وأخِذ بذاته متميزاً عن تنفيذه لكان شيئاً أمام الذهن متصوراً، وبالتالي لكان شيئاً لا بدّ

ألوان العقود اللفظية التي تتلخص في ضرورة توافق ارادة الطرفين المتعاقدين ورضائهما المتبادل شأنه في ذلك شأن جميع العقود الأخرى (المترجم).

(٨٣) انظر فيما بعد فقرة رقم ٢١٧. (المترجم).

(٨٤) كان القانون الروماني يعترف بأربعة ألوان رئيسية من العقود: عيني Re، ولفظي Verbis، وكتابي Litteris، ورضائي Consensu وينشأ عنها أربعة ألوان من الالتزامات: التزام حقيقي real والتزام لفظي والتزام كتابي، والتزام رضائي، والالتزامات الناتجة عن العقود اللفظية والكتابية أحادية أمّا التي تنتج عن الحقيقي أو الرضائي فهي ثنائية أو تبادلية (المترجم).

أن يُعطى له وجود جزئي محدد طبقاً للنمط المناسب لاعطاء الأفكار وجوداً متعيناً محدداً بجعلها رمزية. ومن ثمّ فإن ذلك يتم بالتعبير عن التعهد الرسمي في شكليات مثل الايماءات والأفعال الرمزية الأخرى. لا سيما الاعلان عنها بدقة عن طريق اللغة، وهو الوسيط الأكثر جدارة للتعبير عن الأفكار الذهنية.

اضافة

التعهد الرسمي على هذا النحو هو صورة تُعطى لمضمون العقد أعني لما اتفق عليه فيه، وبالتالي فان هذا المضمون الذي كان فيما سبق مجرد فكرة فحسب، يكتسب وجوداً محدداً. لكن الفكرة التي لدينا عن المضمون هي نفسها ليست سوى صورة يتخذها المضمون. وتكوين فكرة عن المضمون لا يعني أن المضمون لا يزال شيئاً ذاتياً، رغبة أو أمنية لهذا أو ذاك. بل على العكس إن المضمون هو القرار النهائي للارادة حول مثل هذه الرغبات الذاتية.

[٧٩]

في العقد تكون الارادة، ومن ثمّ جوهر ما هو حق في العقد، هو ما يدخره الاشتراط ويعتز به، وفي مقابل هذا الجوهر تكون الحيازة التي لا تزال موجودة طالما أن العقد لم يتحقق هي في ذاتها ليست سوى شيء خارجي يعتمد في طابعه كحيازة على الارادة وحدها. إنني بموجب الاشتراط أكون قد تنازلت عن الملكية وسحبت منها ارادتي التعسفية الجزئية، وتكون هي بالتالي قد أصبحت ملكاً لشخص آخر. وإذا ما وافقت على بنود الاشتراط فإنني ملتزم في الحال بتنفيذها.

اضافة

الفارق بين الوعد المحض والعقد يكمن في أن الوعد هو قول بأنني سوف أعطي أو أفعل أو أنجز شيئاً في المستقبل ويظل الوعد في هذه الحالة ارادة ذاتية أستطيع، لأنها ذاتية، أن أغيرها في حين أن الشرط في العقد من ناحية أخرى هو نفسه بالفعل تجسيد لقرار الارادة بمعنى أنني بموجب الشرط أكون قد تخليت عن ملكيتي، فهي الآن تكفّ عن أن تكون ملكي، وأنا بالفعل أعترف بأنها ملك شخص آخر. التفرقة في القانون الروماني بين التعهد Pactums والتعاقد Contractus هي لون من ألوان التفرقة الزائفة(٨٥).

---

(٨٥) التعهد Pactum هو التعبير عن نية أحد الأطراف لابرام العقد Contractus، فصيغة التعهد=

لقد أكّد فشته ذات يوم أن التزامي باحترام العقد لا يبدأ إلّا عندما يبدأ الطرف الآخر في تنفيذ الجانب الذي التزم به. وحجته هي أنه حتى هذه اللحظة فأنا لا أكون على يقين مما إذا كان الطرف الآخر يحمل أقواله محمل الجد. وفي هذه الحالة فإن الالتزام باحترام العقد قبل تنفيذه لن يكون سوى التزام أخلاقي فحسب وليس التزاماً عن طريق الحقوق. لكن التعبير عن صيغة الاشتراط ليست مجرد قول ذي طبيعة عامة، ولكنه يجسّد ارادة مشتركة ظهرت إلى الوجود وألغت الاستعدادات التعسفية المتغيرة للأطراف المتعاقدة. ومن ثمّ فإن المسألة ليست ما إذا كان الطرف الآخر قد يحمل نوايا خاصة مختلفة عندما أبرم العقد أو بعد ابرامه، وإنما المسألة هي ما إذا كان من حقه أن تكون له هذه النوايا. وحتى لو أن الطرف الآخر بدأ ينفذ جانبه من العقد فإنه ما تزال الفرصة مواتية أمامي لاقتراف الخطأ إذا أردت. ويبدو خطأ نظرة فشته إذا لاحظنا أنها لا بدّ أن تقيم الحقوق التعاقدية على اللامتناهي الزائف أعني على التسلسل إلى ما لا نهاية المتضمن في امكانية قسمة الزمن إلى ما لا نهاية وكذلك قسمة الأشياء والأفعال قسمة لا متناهية.. الخ. إن تجسيد الارادة في الايماءات الشكلية أو في اللغة الصريحة المحددة هو بالفعل تجسيد كامل للارادة بوصفها كائناً عاقلاً، وليس تنفيذ التراضي المتضمن في العقد إلّا نتيجة آلية فحسب لهذا التجسيد.

صحيح أن هناك في القانون الوضعي ما يُسمى بالعقود «الواقعية» كشيء متميز عن العقود بالتراضي، بمعنى أو الأولى لا تُعتبر سليمة تماماً إلّا عند التنفيذ الفعلي (الشيء وتنفيذه res, traditio rei) لما اتُفِق على أدائه برضا الطرفين. لكن ذلك لا علاقة له بالمضمون. فمن ناحية، هذه العقود «الواقعية» تشمل حالات خاصة يكون فيها هذا الأداء من الطرف الآخر الذي يضعني في موقف لأنفذ فيه جانبي في الصفقة وحيث التزامي بأداء دوري يرتبط فقط بالشيء بعد ما يصل إلى يدي، كما يحدث مثلاً في عقد الفروض، والرهن، والودائع.. (ويحدث نفس الشيء أيضاً في حالة عقود أخرى). غير أن ذلك موضوع يتعلق لا بطبيعة العلاقة بين الشرط والتنفيذ ولكنه يتعلّق بطريقة التنفيذ فحسب. ومن ناحية أخرى، فإن الفرصة تظل متاحة دائماً أمام الطرفين، على هواهما، أن يشترطا في أي عقد أن التزام طرف ما بتنفيذ جانبه لا يحتوي عليه العقد نفسه بما هو

هي «أنا على استعداد لأن أبيع». وعلى ذلك فإن للعقد قوة في نظر القانون وهو ملزم وليس كذلك التعهد. (المترجم).

كذلك، لكنه سوف ينشأ فقط من تنفيذ الطرف الآخر: لما يخصه في العقد.

[٨٠]

إن تصنيف العقود والدراسة الذكية لأنواعها المختلفة ينبغي ألاّ يُستمدُّا هنا من ظروف خارجية وإنما من التميزات الكامنة في طبيعة العقد نفسه. وهذه التفرقة أو التميزات هي، تلك التي تكون بين العقود الصورية والعقود الواقعية[٨٦]، بين الملكية والحيازة، والاستعمال، بين القيمة ونوعية الشيء — وهي تؤدّي إلى الأنواع الآتية من العقود[*].

(أ) الهبة:

١ — هبة شيء ما — وتُسمى الهبة بالمعنى الصحيح لهذه الكلمة.

٢ — قرض شيء — أعني هبة جزء منه أو هبة الاستعمال المحدود، أو الاستمتاع به، ها هنا يظل المعير مالكاً للشيء (وهذا هو: القرض Mutum أو العارية Commodatum بدون فائدة)، هنا نجد الشيء المعار إمّا أن يكون شيئاً نوعياً خاصاً أو قد يُنظر إليه مع ذلك على أنه كلي، أو قد يكون شيئاً يُعدّ (مثل المال) شيئاً كلياً في ذاته.

٣ — هبة خدمة من أي نوع مثل مجرد حفظ أو صيانة ملكية ما (الوديعة Depositum). هبة شيء ما بشرط خاص أن لا يصبح الطرف الآخر مالكاً له إلاّ في لحظة وفاة الواهب، أعني في الحالة التي يكفّ عندها أن يكون مالكاً لهذه الملكية، بأية حال بنص الوصية. وهذا النص لا تتضمنه الفكرة الشاملة للعقد بل يفترضه مقدماً المجتمع المدني والتشريع الوضعي.

(ب) المبادلة:

١ — التبادل بما هو كذلك.

---

(٨٦) واقعي Real لا بالمعنى الموجود في القانون الروماني والذي سبق ذكره إنما بالمعنى الهيجلي للكلمة والذي سبق ذكره في الفقرة رقم ٧٦ (المترجم).

(*) التصنيف الذي نقدمه هنا يتفق ككل مع تصنيف كانط (فلسفة القانون — فقرة رقم ٣١ — والترجمة الانجليزية ص ١٢١ وما بعدهما) — ولا بدّ أن يتوقع المرء أن الرتابة المعتادة والروتين المألوف في تصنيف العقود إلى واقعي وتراضي، مسماة وغير مسماة.. الخ، لا بدّ أن تكون مملة ما دام قد تمّ اهمالها لصالح التصنيف العقلي (المؤلف).

(أ) تبادل شيء بسيط وخاص، أعني تبادل شيء نوعي خاص بشيء من نفس النوع.

(ب) الشراء والبيع emtio, Venditio تبادل شيء نوعي خاص بشيء يتسم بسمة كلية، شيء يُعدّ كقيمة وحده، ويفتقر إلى الطابع النوعي الخاص الآخر: الاستعمال أعني مقابل مبلغ من المال.

٢ ــ الايجار والاستئجار Locatio, condutio التخلّي عن الاستعمال المؤقت للملكية في مقابل أجر ما.

(أ) ايجار شيء نوعي خاص ــ هو الايجار الحقيقي بمعنى الكلمة.

(ب) ايجار شيء كلي حتى أن المؤجر لا يكون مالكاً إلاّ لهذه الكلية. أو بعبارة أخرى مالكاً للقيمة ــ وهذا هو القرض Mutum أو حتى العارية Commodutum (المعارة بفائدة) أمّا صفات الشيء الاضافية الأخرى (الذي قد يكون مثلاً شقة أو أثاثاً ؛ أو منزلاً ، أو شيئاً منقولاً أو غير منقول) فإنها تستلزم (كما في ١ - ٢ فيما سبق) تقسيمات فرعية أخرى وإنْ تكن أقل أهمية.

٣ ــ عقد الأجور (تأجير العمل ــ أجار الخدم Locatio operae)[٨٧] التخلي عن قدرتي الانتاجية أو خدماتي بمقدار ما يكون من الممكن التنازل عن هذه الأشياء، على أن يكون التنازل محدوداً بزمن معين أو بأية طريقة أخرى. (انظر فقرة ٦٧).

اضافة

وقبول المشورة بالتفويض شبيه بهذا. وقلْ نفس الشيء في العقود الأخرى التي يُعتمد تنفيذها على الخُلق، والايمان الجيد، والمواهب العالية، حيث يظهر اختلاف لا يمكن قياسه بين الخدمات المقدمة والقيمة النقدية (في مثل تلك الحالات فإن الدفع بالنقد لا يُسمى أجوراً بل مسألة فخرية)[٨٨].

---

(٨٧) تأجير العمل ــ Locatio operarum ــ هو العقد الذي يسمى في الوقت الحاضر «عقد العمل». ولم يكن له في القانون الروماني الشأن الذي أصبح له في الوقت الحاضر ــ قارن الدكتور شفيق شحاتة: «نظرية الالتزامات في القانون الروماني» ص ٢٦٥ (المترجم).

(٨٨) المقصود بالأجر الفخري أو المكافأة الشرفية Honorarium المكافأة التي تمنح للمواطن في مقابل خدمات يحظر العرف أو اللباقة وضع ثمن لها أو تحديد أجور عليها كانقاذ غريق مثلاً، أو التطوع بعمل وطني أو نصح أو مشورة، أو خدمة عامة. . . الخ (المترجم).

(جـ) ـ اتمام العقد عن طريق تقديم الضمان أو الكفالة:

في العقود التي أتخلّى فيها عن استعمال شيء ما، لا أعود حائزاً على الشيء على الرغم من أنني لا أزال مالكاً له، كما هي الحال مثلاً عندما أقوم بتأجير منزل. وفضلاً عن ذلك ففي الهبات أو عقود التبادل، أو الشراء، فإنني قد أصبح مالكاً لشيء ما دون أن يكون مع ذلك في حوزتي، ونفس هذا الانفصال بين الملكية والحيازة يظهر من زاوية تحقيق أي تعهد لا يكون التعامل فيه نقداً أو مقايضة بشيء آخر. إن ما يفعله الضمان هو أنني في حالة أظل محتفظاً بالحيازة الفعلية للقيمة من حيث أنها ما زالت ملكيتي أو صارت ملكيتي أو أعزوها إلى نفسي وفي حالة أخرى أوضع في هذا الوضع من دون أن أكون في أي حالة من هاتين الحالتين حائزاً على الشيء النوعي الخاص الذي أتخلّى عنه أو الذي أمتلكه.

إن الضمان هو شيء نوعي خاص لكن الشيء الذي لا يكون ملكي إلّا بقدر قيمة الملكية التي تخليت عنها لحيازة شخص آخر أو التي هي من حقي. وطابعه النوعي الخاص بوصفه شيئاً ذا قيمة زائدة قد لا تزال تنتمي إلى الشخص الذي قدّم الضمان. ومن ثم فتقديم الضمان ليس هو نفسه عقداً بل هو شرط فحسب (انظر الفقرة رقم ٧٧) أعني أنها اللحظة التي تضع العقد موضع التنفيذ وتتمه من حيث حيازة الملكية. ورهن العقار والكفالة هما صورتان جزئيتان من الضمان.

[٨١]

في العلاقة العامة للاشخاص المباشرين بعضهم ببعض، فإن ارادتهم في حين أنها متحدة ضمناً وهي توضع في العقد بوصفها ارادة مشتركة، فإنها مع ذلك جزئية، وبسبب أنهم أشخاص مباشرين فإنها تكون مسألة صدفة أن تطابق ارادتهم الجزئية أو لا تطابق الارادة الضمنية، رغم أنه عن طريق الارادة الأولى وحدها يمكن للثانية أن يكون لها وجود واقعي حقيقي. فإذا ما كانت الارادة الجزئية على خلاف صريح مع الارادة الكلية فإنها تزعم طريقة للنظر وللأشياء ورغبتها عابرة وهوائية وتظهر على المسرح لتعارض مبدأ الحق : وذلك هو الخطأ .

اضافة

ويتم الانتقال إلى الخطأ بضرورة منطقية عليا هي أن لحظات الفكرة الشاملة ـ وهي هنا مبدأ الحق أو الارادة بوصفها كلية، والحق في وجوده الواقعي الذي

هو بالضبط جزئية الارادة ــ ينبغي أن توضع كلحظات مختلفة صراحة، ويحدث ذلك عندما تتحقق الفكرة الشاملة بالفعل على نحو مجرد. لكن جزئية الارادة هذه إذا ما أُخِذت بذاتها كانت هي التعسف والعَرَضية، ولقد تنازلت عن هذه الأشياء في العقد فقط كتعسف في حالة شيء معين وليس كتعسف وعَرَضية لـلارادة نفسها.

القسم الثالث: الخطأ

[٨٢]

في العقد يكون مبدأ الحق حاضراً على أنه شيء موضوع في حين أن كليته الداخلية تكون شيئاً مشتركاً بين التعسف والارادة الجزئية للأطراف. وهذا المظهر للحق الذي يتطابق فيه الحق وتجسده الجوهري مع الارادة الجزئية تطابقاً مباشراً أعني عَرَضياً، يسير نحو الخطأ لكي يصبح ظاهراً(٨٩) في صورة تعارض بين مبدأ الحق والارادة الجزئية بطريقة يصبح معها الحق جزئياً. لكن حقيقة هذا الظاهر

---

(٨٩) يفرق هيجل بين المظهر Schein (Show، Semblance) وبين الظاهر ــ (Appearance) Erscheinung. [أنظر في هذه التفرقة «موسوعة العلوم الفلسفية». فقرة رقم ١٣١]. فالظاهر هو تألق الواقع واشراقه. أمّا المظهر Show فهو غير الماهوي وقد تنكر في ثوب الماهوي، أعني أنه ينكر الماهية وهو يعترف بها اعترافاً ظاهرياً. وعلى الرغم من أن الجريمة هي انكار للحق، فإن الجريمة لا يمكن أن توجد على الاطلاق إلا في سياق الحق وحده. ومن هنا كانت الجريمة مجرد «مظهر» وليست وجوداً حقيقياً أصيلاً، فما تنكره هو أساسها الماهوي أعني الحق الذي يعتمد عليه وجود الجريمة ذاتها. والعقد ليس سوى «ظاهر» للحق فحسب والسبب هو أن الارادة في حالة التعاقد ليست هي الارادة الكلية في حقيقتها بوصفها توسطاً ذاتياً وإنما هي فقط ارادة مشتركة وقد وضعتها عشوائياً ارادة الأطراف المعنية. وما دامت هذه الارادات عشوائية فان تطابقها مع الحق، التي هي مظهر له، سيكون تطابقاً عرضياً يقوم على اختيارها التعسفي. ومن هنا ففي استطاعتها، ان شاءت، أن تقوم بأي اختيار عشوائي دون أدنى اعتبار للحق؛ لكن الحق هو الماهية، وهو تجسيد لحرية الارادة الكلية؛ ومن ثَمّ فحين تتخذ الارادة الحرة شكل الاختيار العشوائي المحض يتمُّ انكار الكلية والعقلانية وهما الخاصيتان الأساسيتان للارادة، وبذلك يهدم الاختيار نفسه لأنه ينكر أساسه وماهيته الخاصة. ومن هنا يكون الاختيار هو مجرد مظهر، أو ادعاء وزعم، وسوف يبرهن أنه كذلك بالفعل عن طريق العقاب الذي يلي ذلك وعندما يعود الحق ليؤكد نفسه من جديد (انظر فيما بعد فقرة ٩٧ وما بعدها). من تعليقات ت. م. نوكس T.M. Knox ص ٣٢٩ ــ ٣٣٠. (المترجم).

هي عدميته وواقعة أن الحق يستر وجوده عن طريق نفي هذا النفي ذاته، وفي هذه العملية يصبح الحق متوسطاً بأن يعود إلى نفسه خارجاً من سلب ذاته. وبذلك يجعل من نفسه واقعاً وسلبياً في حين أنه كان في البداية ضمنياً فحسب وشيئاً مباشراً.

[٨٣]

عندما يكون الحق شيئاً جزئياً وبالتالي متعدد الأشكال في مقابل كليته الضمنية وبساطته فإنه يكتسب شكل المظهر: (أ) وهذا المظهر للحق حين يكون ضمنياً أو مباشراً فهو الخطأ غير المتعمد أو الاساءة المدنية. (ب) الحق يصبح مظهراً عن طريق الفاعل نفسه ــ النصب. (جـ) الفاعل يجعل الحق عدماً تماماً وتلك هي الجريمة.

(أ) الخطأ غير المتعمد

[٨٤]

إذا ما أخذنا الحيازة (انظر فقرة رقم ٥٤) والعقد معاً في ذاتها وفي أنواعها الجزئية ـ نجد أنها في المرتبة الأولى عبارة عن تعبيرات مختلفة ونتائج مختلفة لارادتي الخالصة والبسيطة . لكن ما دامت الارادة كلية في ذاتها فإنها من خلال اعتراف الآخرين يجدان أسانيد للادعاء . ومثل هذه الاسانيد خارجية الواحدة بالنسبة للأخرى ومتعددة ، وهذا يتضمن أن الأشخاص المختلفين قد يجدون هذه الأسانيد عندما تربطهم علاقة بشيء واحد بعينه . فكل شخص ينظر إلى هذا الشيء على أنه ملكه وفقاً لقوة الأساس الجزئي الذي يقيم عليه دعواه . وبهذه الطريقة قد يصطدم حق الشخص مع غيره من الناس .

[٨٥]

وهذا التصادم ينشأ عندما تتم المطالبة بالشيء على أساس فردي معين وذلك يشمل مجال الدعاوي المدنية[٩٠] ، ويستلزم الاعتراف بالحق على أنه كلي وعامل حاسم وبالتالي فهو أساس مشترك حتى أن الشيء موضوع النزاع ينبغي أن

(٩٠) ولهذا يقال احياناً إنه لون من ألوان الأضرار المدنية فحسب كالنزاع حول ملكية قطعة أرض أو منزل . . ألخ . فكل طرف لا ينكر حق الآخر في الملكية بصفة عامة وإنما ينكر حقه في ملكية هذا الشيء الجزئي فقط (المترجم).

ينتمي للطرف صاحب الحق فيه . ومن ثمّ فإن الادعاء لا يتعلق إلاّ بالزعم بأن الشيء المتنازع عليه يندرج تحت ملكية هذا الطرف أو ذاك ـ وهذا مجرد حكم سلبي حيث لا يُنفَي فيه في المحمول « ملكي » سوى الجزئي فحسب[٩١] .

[٨٦]

اعتراف الأطراف المتنازعة بالحق يرتبط بوجهات نظرهم المتعارضة وبمصلحتهم الجزئية الخاصة . وفي معارضة هذا المظهر للحق ، بل وداخل هذا المظهر نفسه ، (انظر الفقرة السابقة) يظهر مبدأ الحق كشيء تصونه وتطالب به كل الأطراف . لكنه لا ينشأ في البداية إلاّ كشيء « ينبغي أن يكون » لأن الارادة ليست بعد حاضرة هنا كارادة قد تحررت من مباشرة المصلحة بحيث تتخذ ـ رغم جزئيتها ـ من الارادة الكلية غاية لها . كلا ولا هي حتى هذه النقطة تتسم بسمة الواقع الفعلي المعترف به من ذلك اللون الذي لا بدّ أن يتخلّى الأطراف في مواجهته عن مصلحتهم الجزئية وعن وجهة نظرهم الخاصة .

(ب) النصب

[٨٧]

إن مبدأ الحق عندما نميز بينه وبين الحق بوصفه جزئياً وبوصفه موجوداً متعيناً ، يتسم بأنه شيء مطلوب كشيء جوهري ، ومع ذلك فإنه في مثل هذا الموقف ما يزال مطلباً . ومن هذه الوجهة من النظر ، فهو شيء ذاتي خالص وبالتالي غير جوهري ـ شيء مجرد مظهر هناك . وهكذا نصل إلى النصب عندما يُنحَى الكلي جانباً بواسطة الارادة الجزئية ويرتد إلى شيء ظاهر فحسب في هذا الموقف ، لا سيما في العقد ، عندما ترتد الارادة الكلية إلى ارادة لا تكون مشتركة إلاّ من وجهة النظر الخارجية وحدها .

---

(٩١) لو أن شخصاً فسخ العقد الذي أبرمه معي فإنه في هذه الحالة لا ينكر حقي بصفة عامة ، كما أنه لا ينكر ملكيتي ككل لكنه ينكر فحسب أن لي الحق في ادراج هذه الملكية الجزئية الخاصة ضمن الأشياء التي أطلق عليها لفظ «ملكي» . ومن ثمّ فإن الحكم الذي يؤكّده ضدي هو «هذا ليس ملكك» (على الرغم من أنني أعترف بملكيتك لأشياء أخرى غيره) . أمّا الضرورة في السير من هذا اللون من الأحكام السلبية إلى حكم معدول إيجاباً ثمّ إلى حكم معدول سلباً فإن هيجل قد شرحها في «موسوعة العلوم الفلسفية» فقرة ١٧٢ ـ ١٧٣ (المترجم) .

[٨٨]

إنني في العقد أكتسب ملكية من أجل خصائصها الجزئية ، وفي الوقت ذاته إكتسابي لها تحكمه الكلية الداخلية التي تكمن فيها من ناحية بالنسبة لقيمتها ومن ناحية اخرى لأنها كانت ملكاً لشخص آخر . فلو أراد الآخر لاستطاع أن يُضفي مظهراً زائفاً على الشيء الذي اكتسبته لدرجة أن العقد يكون حقاً وسليماً بما فيه الكفاية من حيث هو تبادل حر من الطرفين لهذا الشيء في مباشرته وفردانيته ومع ذلك يظلّ الجانب الكلي الكامن فيه مفقوداً (ها هنا يكون لدينا حكم معدول معبر عنه ايجابياً ، أو حكم تحصيل حاصل)(*) .

[٨٩]

ها هنا نجد من جديد أن المطلب الأول ـ في مقابل هذا القبول للشيء بوصفه هذا الشيء ومع النوايا المحض وتعسف الارادة ـ هو أنه لا بدّ من التعرّف على الموضوعية الكلية كقيمة ولا بدّ أن يُعتَرف بها بوصفها حقاً ، وهناك مطلب مماثل هو أن الارادة التعسفية الذاتية التي تعارض بذاتها الحق ينبغي أن تُلغَى أو تُرفَع .

(جـ) الاكراه والجريمة

[٩٠]

بامتلاكي للملكية ، فانني أضع ارادتي على شيء خارجي ، وهذا يعني أن ارادتي ولأنها على هذا النحو تنعكس في الموضوع ، فإنها قد يستحوذ عليها في هذا الموضوع وتقع تحت القهر . وهي ببساطة قد تخضع للعنف على نحو غير مشروط أو هي قد تضطر للتضحية بشيء ما أو أن تفعلِ فعلاً بوصفه شرطاً للاحتفاظ بهذا أو ذاك مما تستحوز عليه أو تتجسد فيه ـ أعني قد تُكرَه على أمرٍ ما .

[٩١]

الانسان بوصفه كائناً حياً قد يُكرَه أعني أنه يمكن اخضاع جسمه او أي شيء آخر خارجي لقوة الآخرين بيد أن الارادة الحرة لا يمكن اكراهها على الاطلاق (انظر فقرة ٥) إلّا إذا فشلت في أن تسحب نفسها من الموضوع الخارجي الذي تتشبث به أو أن تنسحب من فكرتها التي كوّنتها عن هذا الموضوع (انظر فقرة

(*) انظر موسوعة العلوم الفلسفية فقرة ١٢١ من الطبعة الأولى، وفقرة ١٧٣ من الطبعة الثالثة (المؤلف).

٧) (٩٢) . إن الارادة التي تسمح لنفسها بأن تُكرَه على شيء هي وحدها التي يمكن اجبارها على أمرٍ ما .

[٩٢]

ما دامت الارادة لا تكون فكرة ، ولا تكون حرة بالفعل إلّا من حيث تعينها في وجود شيء معين ، وما دام الموجود الذي أوجدت فيه نفسها هو وجود الحرية ؛ فإنه ينتج من ذلك أن العنف أو الاكراه هو في تصورها ذاته هدم مباشر لنفسه لأنه تعبير عن ارادة تلغي الوجود المتعين للارادة أو التعبير عنها . ومن ثمّ فإن العنف أو الاكراه ، إذا ما أُخذ على نحو مجرد ، فهو خطأ .

[٩٣]

الاكراه هو حسب مفهومه هدم ذاتي فهو يدمر نفسه وهو يتجلّى في عالم الواقع في قولنا أن الاكراه لا يلغيه إلّا الاكراه[٩٣] . وهكذا يظهر الاكراه لا على أنه فقط الحق تحت شروط معينة بل على أنه ضروري أعني على أنه فعل ثانٍ للاكراه يلغي الفعل الأول الذي سبقه .

اضافة

إن فسخ عقد ما عن طريق الفشل في تحقيق شروط بنوده أو اهمال القيام بالواجبات الحقة حيال الاسرة أو الدولة ، أو بعمل فيه تحدٍّ لهذه الواجبات فذلك هو فعل الاكراه الأول او هو على الأقل عنف ، وهو بذلك يتضمن أنني أحرم شخصاً آخر من ملكيته او أجعله يهرب من واجب عليه .

اكراه المدرس (لتلاميذه) أو اكراه المتوحشين او الحيوانات المقدسة يبدو لأول وهلة فعلاً أول للاكراه وليس فعلاً ثانياً يتبع فعلاً يسبقه ؛ غير أن الارادة الطبيعية

---

(٩٢) إن ارادتي لا تتجسّد في الملكية إلّا إذا كانت لدي فكرة أن هذه الملكية هي تجسيد لارادتي . وهذه الفكرة «تعين»، أو «مضمون» لارادتي، ومن هنا كانت الاشارة إلى الفقرة رقم ٧ حيث يقول هيجل إن التحديد الذاتي سوف يعرف أن تحديده أو تعينه ملكه وهي فكرة تعني أنه يستطيع أن يسحب نفسه منها إذا شاء ذلك (المترجم).

(٩٣) الفكرة الشاملة تتحقق بالفعل عندما تظهر في العالم وتلك الدائرة هي دائرة التخارج، ومن ثمّ فإن ما هو داخلي وهو تصادم عنصرين حول شيء واحد يصبح خارجياً ويتجلّى في التنازع بين أشياء مختلفة (المترجم).

المحض هي ضمناً عنف موجه ضد الفكرة الضمنية للحرية التي لا بدّ أن تحمي نفسها من تلك الارادة غير المتمدينة التي ينبغي أن تسودها أيضاً ، والمؤسسة الأخلاقية إمّا ان تكون قد قامت بالفعل في الأسرة أو الحكومة بحيث تكون الارادة الطبيعية هي ممارسة للعنف ضدها ؛ أو ليس ثمة إلّا حالة الطبيعة ، وهي الحالة التي يسودها العنف المحض والتي تؤسس الفكرة ضدها حق **الأبطال**(٩٤) .

[٩٤]

الحق المجرد هو حق الاكراه لأن الخطأ الذي ينتهكه هو ممارسة للعنف موجهة ضد وجود حريتي في شيء خارجي . إن المحافظة على هذا الوجود ضد ممارسة العنف يتخذ هو نفسه من ثمّ صورة فعل خارجي وممارسة للعنف تلغي الذي كان في الأصل موجهاً ضده .

اضافة

إن تعريف الحق المجرد ، أو الحق بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة ، منذ البداية بأنه حق يمكن أن يستخدم الاكراه باسمه ـ يعني تحديده وفقاً لنتيجة لا تظهر لأول مرة إلّا بواسطة مسلك خطأ غير مباشر .

[٩٥]

الفعل الأول للاكراه بوصفه ممارسة للعنف بواسطة الفاعل الحر ، وهو ممارسة للعنف تنتهك وجود الحرية بمعناها العيني ، وتنتهك الحق بوصفه حقاً هي الجريمة ـ هي حكم معدول سلباً بالمعنى الكامل لهذا اللفظ(*) لا يسلب فيه الجزئي فحسب (أعني ادراج شيء معين تحت ارادتي ـ انظر فقرة ٨٥) ، بل

---

(٩٤) قارن فيما بعد فقرة رقم ٣٥٠ وفلسفة التاريخ عن دور الأبطال في بناء الدولة حيث يقول «إن من مصلحة العقل المطلق أن يوجد هذا الكل الأخلاقي . وها هنا يكمن تبرير ظهور الأبطال الذين أسسوا دولاً وتكمن قيمة هؤلاء الأبطال مهما كانت فظاظتهم» ــ أنظر ترجمتنا العربية لِـ «العقل في التاريخ» دار التنوير بيروت ١٩٨١ . وقارن ما يقول من أن هؤلاء الأبطال «أدوات غير واعية» لدهاء العقل . ولاحظ قول هيجل في الملحق على هذه الفقرة أن حق الأبطال يختفي عندما تظهر الظروف السياسية المتمدينة ، وتلك نقطة يتغاضى عنها نقاد هيجل! قارن نوكس ص ٣٣١ (المترجم) .

(*) انظر كتابي علم المنطق الطبعة الأولى مجلد ٢ ص ٩٩ ــ والترجمة الانجليزية مجلد ٢ ص ٢٧٧ ــ ٢٧٨ (المؤلف) .

أيضاً كلية المحمول « ملكي » ولا نهائيته (أعني أهليتي للحقوق) وهنا لا يكون السلب متفقاً مع تفكيري (كما هو الحال في النصب ـ أنظر فقرة ٨٨) لكنه رغماً عنه . وتلك هي دائرة قانون الجريمة (القانون الجنائي) .

اضافة

الحق الذي يُعدّ انتهاكه جريمة لم ننظر اليه إلاّ من حيث تلك التكوينات التي سبق دراستها في الفقرات السابقة ومن هنا فإن الجريمة بدورها لا يكون لها مغزى دقيق إلاّ من حيث علاقتها بتلك الحقوق النوعية . لكن جوهر هذه الصور هي الكلي ، الذي يظلّ على ما هو عليه خلال تطوراته وتكويناته الأبعد ، وبالتالي فإن انتهاكه ، أي الجريمة ، تظلّ بدورها هي متفقة مع فكرتها الشاملة . وهكذا فإن الخاصية النوعية للجريمة (بصفة عامة) التي نلاحظها في الفقرة القادمة هي أيضاً خاصية المضمون الجزئي وهي أكثر تحديداً كما هي الحال مثلاً في الحنث في اليمين ، والخيانة ، والتزوير ، وتزييف العلمة . . الخ .

[٩٦]

إن الارادة الموجودة في موضوع ما هي وحدها التي يمكن أن تُصاب بأذى . فالارادة عندما تصبح موجودة في شيء ما تدخل في دائرة الامتداد الكمي والخصائص الكيفية حيث تختلف وتتنوع تبعاً لذلك . ولهذا السبب وضعت فارقاً من الناحية الموضوعية للجريمة عمّا إذا كانت، الارادة قد تموضعت على هذا النحو وعمّا إذا كان كيفها النوعي قد أصيب بأذى في كل اتساعها ، وبالتالي في اللاتناهي الخاص بفكرتها الشاملة (كما هي الحال في القتل ، والرق ، والاضطهاد الديني . . الخ) . أو أنها قد أوذيت فقط في جزء واحد أو في واحدة من خصائصها الكيفية وإن كان الأمر كذلك فأي هذه الخصائص .

اضافة

وجهة النظر الرواقية[٩٥] التي تقول إنه لا توجد سوى فضيلة واحدة ورذيلة واحدة فقط ، وقوانين دراكو Draco التي تنص على عقوبة الموت كعقوبة لأية اهانة

---

(٩٥) تذهب الرواقية إلى أن الفضائل يصحب بعضها بعضاً ولو أن المرء حاز واحدة من الفضائل فإنه يحوز الكل. والفضيلة الواحدة هي العيش على وفاق مع الطبيعة، والرذيلة هي العكس (المترجم).

أو اساءة[٩٦] ، والتشريع الصوري المحض للشرف[٩٧] الذي يعتبر أي اهانة جريمة ضد لا نهائية الشخصية . وجهات النظر هذه كلها تشترك في تلك الخاصية وهي أنها لا تسير أبعد من الفكر المجرد للارادة الحرة وللشخصية ، وتفشل في أن تفهمها في وجودها العيني المحدد الذي لا بدّ أن تمتلكه بوصفها فكرة .

والتفرقة بين قطع الطريق والسرقة هي تفرقة كيفية[٩٨] ، ففي قطع الطريق نجد أن عنفاً شخصياً يقع عليّ وقد أصبت باضرار في شخصيتي بوصفي موجوداً واعياً هنا وهناك وبالتالي بوصفي هذه الذات اللامتناهية.

كثير من الخصائص الكيفية للجريمة مثل خطرها على الأمن العام[٩٩] ، يكمن أساسها في ظروف أكثر عينية، رغم أنها ترتبط ارتباطاً أساسياً أيضاً بأصلها غير المباشر، أعني بنتائجها بدلاً من أن ترتبط بفكرتها الشاملة. فالجريمة، مثلاً، التي تؤخذ بذاتها هي أشد خطراً في طابعها المباشر، وهي ضرر من نوع شديد الخطورة في مداه وفي صفته (من حيث كمه وكيفه).

إن الصفة الذاتية والأخلاقية للجريمة ترتكز على تمييز أعلى يتضمنه سؤالنا: إلى أي حد تُعد حادثة أو واقعة بسيطة وخالصة فعلاً وينتمي إلى الطابع الذاتي للفعل نفسه؟ وهو ما سوف نتحدث عنه فيما بعد[١٠٠].

[٩٧]

انتهاك الحق بما هو حق هو أمر يحدث ويتخذ لنفسه وجوداً ايجابياً في العالم الخارجي رغم أنه من الناحية الداخلية ليس شيئاً على الاطلاق. ويتجلّى انعدامه (أو تلاشيه) في كونه ظهوراً وأيضاً في العالم الخارجي، في القضاء على الانتهاك. وهذا هو الحق عندما يوجد بالفعل: ضرورة أن يتوسط الحق نفسه بنفسه عن طريق الغاء ما ينتهكه.

---

(٩٦) دراكو Draco حاكم أثيني سنّ مجموعة من الشرائع القاسية حوالى ٦٢٠ ق. م. كانت فيها عقوبة الاعدام هي العقوبة الرئيسية في معظم الجرائم (المترجم).

(٩٧) أنظر بشأن الفروسية وسخافة فكرتها عن «الشرف» كتاب «علم الجمال» لهيجل المجلد الثاني ص ٣٢٥ وما بعدها (المترجم).

(٩٨) قطع الطريق هو «اللصوصية مع العنف»، والسرقة هي اللصوصية بغير عنف أمّا كمية المسروق فليس لها أهمية (المترجم).

(٩٩) انظر فقرة رقم ٢١٨ فيما بعد (المترجم).

(١٠٠) انظر فيما بعد فقرة رقم ١١٣ وما بعدها. (المترجم).

[٩٠]

من حيث أن انتهاك الحق ليس إلاّ ضرراً لحيازة ما أو لشيء يوجد وجودا خارجياً، فهو ضرر malum أو خسارة لنوع معين من الملكية أو لشيء ثمين. والغاء الانتهاك بوصفه يؤدّي إلى أضرار، هو المطلب الذي تنشده الدعوى المدنية أعني التعويض عن الخطأ الذي حدث، في الأحوال التي يمكن أن يوجد فيها مثل هذا التعويض.

اضافة

فيما يتعلق بمثل هذا المطلب أو التعويض فان الطابع الكلي للخسارة أعني قيمتها يجب أن تأخذ مكانها هنا من جديد من حيث طابعها الكيفي النوعي الخاص في الحالات التي تحدث فيها الخسارة ويقع فيها دمار لا يمكن تعويضه على الاطلاق.

[٩١]

لكن الضرر الذي لحق بالارادة الضمنية (وهذا يعني الارادة الضمنية للجانب الذي وقع عليه الضرر وكذلك الجانب الذي أوقع الضرر على حد سواء) ليس له في هذه الارادة الضمنية سوى وجود ايجابي ضئيل من حيث أنه لا يوجد إلاّ فيما تنتجه. امّا في ذاتها فإن هذه الارادة الضمنية (أعني الحق أو القانون ضمناً) هي بالأحرى ما ليس له وجود خارجي والتي لهذا السبب لا يمكن أن تُصاب بضرر. وبالتالي فان الضرر من وجهة نظر الارادة الجزئية للجانب المتضرر وكذلك بالنسبة للآخر ليس إلاّ أمراً سلبياً فحسب. والوجود الايجابي الوحيد الذي يمتلك الضرر هو وجود الارادة الجزئية للمجرم[١٠١]. ومن ثمّ فإن الاضرار بهذه الارادة (أو معاقبتها) بوصفها ارادة موجودة وجوداً متعيناً هو الغاء للجريمة، وبدون ذلك سوف تظل تعتبر مشروعة وهكذا نستعيد الحق.

(١٠١) الجريمة توجد، كواقعة أو حادثة وهي إلى هذا الحد ايجابية، (انظر فقرة ٩٧) لكنها كحادثة لا تختلف عند أي مجرم عن حوادث تقع كالمصادفات. وهي كجريمة لا توجد إلاّ بالنسبة لاولئك الذين يفهمونها من الداخل أعني كفعل غرضي، وإذا نظر إليها هذه النظرة كان ينقصها ايجابية الحادثة المحض (انظر فقرة ٩٩). وهي تكون ايجابية أصيلة، كجريمة وليس مصادفة، بحضور ارادة المجرم فيها وهي بهذا المعنى لا تكون ايجابية إلاّ لأنها تنفيذ غرضه الواعي. أمّا بالنسبة للشخص المتضرر، أو للآخرين المشاهدين، فهي سلبية، إنها هجوم ارادي على الحقوق، وانكار لها، ومن ثمّ فهي الغاء وابطال وهدم ذاتي.من تعليقات نوكس ص ٣٣١ (المترجم).

كانت نظرية العقاب من الموضوعات التي لاقت في الدراسات الحديثة لعلم القانون الوضعي أسوأ مصير لأن استخدام « الفهم » في نظرية كهذه لا يكفي، فماهية الموضوع هنا تعتمد على الفكرة الشاملة.

ولو أننا عالجنا الجريمة وإلغاءها (الذي سيكتسب فيما بعد[١٠٢] الطابع النوعي الخاص للعقاب) على أنهما ليسا سوى شرين فحسب فإنه لا بدّ بالطبع أن يبدو من غير المعقول تماماً أن نريد شراً فقط لأن «هناك بالفعل شراً موجوداً»[*]، وهذا هو الوجه السطحي للعقاب الذي يضفي عليه صفة الشر. وهو ما تعبر عنه النظريات المختلفة للعقاب والافتراض السابق الاساسي لهذه النظريات التي تنظر إليه على أنه: وقائي، رادع، تهديد، اصلاح.. الخ. وما تفترض هذه النظريات أنه ينتج عن العقاب يوصف بسطحية مماثلة بأنه خير. لكن المشكلة ليست فقط مشكلة هذا الشر أو ذاك. أو هذا الخير أو ذاك. لكن النقطة المهمة في الموضوع هو الخطأ وتصحيحه. لو أنك أخذت بهذا الموقف السطحي للعقاب، فإنك تهمل الدراسة الموضوعية لتصحيح الحق التي هي موقف أولي وأساسي في دراسة الجريمة. والنتيجة الطبيعية هي أن تأخذ بالموقف الأخلاقي على أنه موقف جوهري أعني أنك تأخذ بالجانب الذاتي للجريمة ويتداخل معها مجموعة من الأفكار السيكولوجية التافهة المتعلقة بالمثيرات، والدوافع القوية للغاية أمام العقل والعوامل السيكولوجية التي تكره وتؤثر في أفكارنا (كما لو لم تكن الحرية قادرة بالمثل على أن تبعد فكرة ما وتجعلها شيئاً عارضاً!). إن الاعتبارات المختلفة التي تتعلّق بالعقاب بوصفه ظاهرة وآثاره على الوعي الجزئي، وبآثاره (الرادعة، الاصلاحية.. الخ) على الخيال — هي موضوع جوهري جدير بأن يُدرَس في مكانه المناسب، لا سيما من حيث علاقته بأنواع العقوبة. لكن هذه الاعتبارات كلها تفترض مقدماً كأساس لها واقعة أن العقاب عادل من الناحية الداخلية والواقعية معاً. والأشياء المهمة في مناقشة هذا الموضوع هي أولاً أن الجريمة لا بدّ من الغائها لا لأنها ينتج عنها شر وإنما لأنها انتهاك للحق بوصفه حقاً؛ وثانياً:

---

(١٠٢) انظر فقرة ٢٢٠ فيما بعد، والاشارات إلى كتاب كلاين Klein «بحث في الحق العقابي» فقرة ٩ (المترجم).

(*) إ. ف. كلاين E.F. Klein «الموجز في الحق العقابي» هال عام ١٧٩٦، فقرة رقم ٩ وما بعدها (المؤلف).

التساؤل عمّا هو الوجود الايجابي الذي تنطوي عليه الجريمة والذي يجب الغاؤه: إنه هو هذا الوجود الذي هو الشر الحقيقي والذي يجب ازالته. والنقطة الجوهرية هي مشكلة أين يكمن هذا الوجود. فطالما أن الأفكار الشاملة هنا لم تُفهم فهماً واضحاً، فإن الغموض واللبْس لا بدّ أن يحيا باستمرار على نظرية العقاب.

[١٠٠]

ليس الضرر (الجزاء) الذي يقع على المجرم عادلاً في ذاته فحسب، فمن حيث هو عادل فهو كذلك وجود لارادة المجرم في ذاتها، أي تجسيد لحريته ولحقه. وهو على العكس كذلك حق يقيمه المجرم نفسه أعني أنه يجسد ارادته، في فعله، تجسيداً موضوعياً. والسبب في ذلك هو أن فعله هو فعل كائن عاقل وهذا يتضمن أنه شيء كلي وأن المجرم بارتكابه يكون قد سنّ قانوناً يتعرّف عليه بوضوح في فعله وبالتالي لا بدّ أن يخضع له كما لو كان يخضع لحقه.

اضافة

إننا نعرف أن بيكاريا Beccaria أنكر حق الدولة في تطبيق عقوبة الاعدام محتجاً بأننا لا يمكن أن نزعم أن العقد الاجتماعي يتضمن موافقة الأفراد على اعدامهم؛ بل إننا ينبغي علينا بالأحرى أن نفترض العكس؛ غير أن الدولة بصفة عامة ليست تعاقداً بين الافراد (قارن فقرة ٧٥) وماهيتها الجوهرية ليست قاصرة على حماية الأفراد وضمان ممتلكاتهم، بل هي بالأحرى الحقيقة الواقعية العليا، ولهذا فهي تقتضي في بعض الأحيان استرداد هذه الحياة، وتطالب الأفراد، كأفراد بالتضحية بها. وفضلاً عن ذلك فإن ما يتضمنه فعل المجرم ليس فقط تصور الجريمة فالجانب العقلي حاضر في الجريمة بما هي كذلك سواء أراد الفرد أم لا، الجانب الذي ينبغي على الدولة أن تدافع عنه، لكن أيضاً العقلانية المجردة لارادة الفرد. وما دام الأمر كذلك فإن العقوبة يُنظر إليها على أنها تتضمن حق المجرم ومن ثمّ فهو عندما يُعاقب فإنه يُكرَّم كموجود عاقل؛ وهو لا يستحق هذا الشرف ما لم يكن تصور عقابه ومقداره مستمدين من فعله الخاص. وكذلك لا ينال أيضاً هذا الشرف حينما يُنظر إليه على أنه حيوان مؤذٍ ضار يجب علينا أن نجعله مسالماً لا يؤذي، أو أن نسعى إلى ردعه أو اصلاحه.

وفضلاً عن ذلك، وبغض النظر عن هذه الاعتبارات فإن الصورة التي يوجد عليها تصحيح الخطأ في الدولة وأعني بها العقوبة، ليس هي صورتها الوحيدة،

كلا وليست الدولة هي الشرط السابق لمبدأ تصحيح الخطأ.

[١٠١]

الغاء الجريمة هو جزاء من حيث أنه: (أ) جزاء من ناحية التصور فهو «اضرار بالاضرار»، (ب) وما دامت الجريمة كشيء موجود هي شيء متعين في مجاله من الناحية الكيفية والكمية معاً فإن سلبها كموجود هو بالمثل شيء متعين. وهذا التوحيد يعتمد على الفكرة الشاملة: لكنه ليس مساواة بين الطابع الفرعي الخاص للجريمة وطابع سلبها. بل على العكس الضرران متساويان فقط من زاوية طابعهما الضمني أعني من زاوية قيمتهما.

اضافة

يشترط العلم التجريبي أن يُستمد تعريف فئة تصور ما (وهو العقاب في هذه الحالة) من الأفكار الحاضرة على نحو كلي أمام التجربة السيكولوجية الواعية. ولا بدّ أن يبرهن هذا المنهج على أن الشعور الكلي للأمم والأفراد عن الجريمة كان، وهو باستمرار، أنها تستحق العقاب، فكما فعل المجرم يُفعَل به. (ولسنا نفهم كيف تقبل هذه العلوم التي تجد مصدر تصوراتها في الأفكار التي تشارك على نحو كلي، أن تسلِّم في مناسبات أخرى بقضايا متناقضة مثل «وقائع الشعور» وتصفها كذلك بأنها «كلية»).

لكن دخلت في فكرة الجزاء نقطة بالغة الصعوبة بواسطة مقولة المساواة، رغم أنه لا يزال صحيحاً القول بأن عدالة أنماط خاصة أو مقادير معينة من العقاب هي موضوع آخر، لاحق لجوهر العقاب نفسه. وحتى لو كان من الواجب من أجل تحديد المشكلة الأخيرة للعقوبات النوعية أن نبحث عن مبادىء أخرى غير تلك المبادىء التي تحدد الطابع الكلي للعقاب، فإن هذه الأخيرة ستبقى على نحو ما هي عليه. وفضلاً عن ذلك فإن المهم هو أن الفكرة الشاملة لا بدّ بصفة عامة أن تتضمن المبدأ الأساسي لتحديد الجزئي كذلك. غير أن الطابع المتعين الذي تضفيه الفكرة الشاملة على العقاب هو بالضبط تلك الرابطة الضرورية بين الجريمة والعقاب التي سبق ذكرها. إن الجريمة بوصفها في ذاتها عدماً، تحتوي في ذاتها على سلبها، وهذا السلب يتجلّى بوصفه العقاب. وهذه هي الهوية الداخلية التي يظهر انعكاسها في العالم الخارجي بوصفه «مساواة» أمام الفهم، وإذنْ فإن الخصائص الكمية والكيفية للجريمة والغائها يقع داخل دائرة التخارج. وعلى أية حال فليس

ثمة تحديد مطلق ممكن في هذه الدائرة (قارن فقرة رقم ٤١)، فالتحديد المطلق يظل في مجال المتناهي مجرد مطلب فحسب؛ وهو مطلب يلبيه الفهم بأن يزيد باستمرار من تحديده، وهو أمر بالغ الأهمية، لكنه يستمر إلى ما لا نهاية، ولا يسمح إلّا باشباع تقريبي دائم.

لوأننا تغاضينا عن هذه الطبيعة للمتناهي ، وبالاضافة الى ذلك رفضنا ان نذهب الى ما وراء المساواة المجردة والنوعية فإننا سوف نواجه صعوبة لا يمكن التغلّب عليها في تحديد العقوبات (لا سيما إذا ما أضاف علم النفس إلى ذلك قوة الدوافع الحسية . وبالتالي ، فإن علينا أن نختار ما نشاء إمّا القوة الأعظم للارادة الشريرة أو الضعف الأعظم ، او الحرية المحدودة للارادة بما هي كذلك). وفضلاً عن ذلك فإنه لمن السهولة بمكان من هذه الوجهة من النظر أن نعرض الطابع الجزائي للعقاب على أنه خلف محال (معاقبة السرقة بالسرقة ، وقطع الطريق بقطع الطريق ، والعين بالعين والسن بالسن ـ وفي استطاعتك أن تستمر لتفترض أن المجرم ليس له سوى عين واحدة أو بغير اسنان) . ولكن الفكرة الشاملة لا علاقة لها بهذا الخلف المحال ، فالمسؤول والذي يستحق اللوم هو وحده هذه المساواة النوعية . أمّا القيمة بوصفها المساواة الداخلية للأشياء ، والتي هي في وجودها الخارجي مختلفة اختلافاً نوعياً بعضها عن البعض الآخر ، فهي مقولة ظهرت بالفعل في حديثنا عن العقود (انظر فقرة ٧٧) وأيضاً في حديثنا عن الأضرار المتعلقة بالدعاوى المدنية (انظر الاضافة على الفقرة ٩٨)[١٠٣] وبواسطتها ترتفع فكرتنا عن الشيء لتعلو فوق طابعه المباشر وتصل إلى كليته . ففي الجريمة ، بوصفها ذلك العمل الذي يتسم في أعماقه بالجانب اللامتناهي للفعل ، يتلاشى تماماً الطابع النوعي الخاص الخارجي ، ويكون ذلك أكثر وضوحاً[١٠٤] وتظل المساواة هي القاعدة الأساسية لهذا الشيء الجوهري، لما يستحقه المجرم ، رغم أنها لا تكون القاعدة للصورة الخارجية النوعية التي يمكن

---

(١٠٣) جميع الطبعات تشير إلى الفقرة ٩٥ والصحيح ما أثبتناه راجع تعليقات نوكس ص ٣٣٢.

(١٠٤) الجريمة فعل جزئي ذو طابع جزئي فهي مثلاً سرقة، وسرقة لعشرة جنيهات. لكنها تحمل كذلك طابعاً لامتناهياً من حيث أنها سلب للحق بواسطة ارادة حرة (قارن فقرة ٢٢ فيما سبق) ومن ثمّ فهي تستحق العقاب أعني أن تُسلَب من جديد. فالجريمة والعقاب متشابهان ومتساويان وهما سلبان متعارضان. ولا يكون لخصائصها الجزئية إذا ما قورنت بهذه الحقيقة في أية مناسبة معينة، أدنى قيمة أو أهمية (المترجم).

ان يتخذها الجزاء . فمن زاوية هذه الصورة الخارجية وحدها يكون هناك لا مساواة واضحة بين السرقة وقطع الطريق من ناحية والغرامة والسجن من ناحية أخرى . من زاوية قيمتها ، أعني من زاوية خاصيتها الكلية بوصفها أضراراً ، فإنه يمكن المقارنة بينها وعلى ذلك ، فكما سبق أن ذكرنا انها مهمة الفهم أن يبحث عن شيء مساوٍ تقريباً لقيمتها بهذا المعنى . لو كانت العلاقة المتداخلة المضنية بين الجريمة وسلبها ، وإذا كانت أيضاً فكرة القيمة وإمكان مقارنة الجريمة والعقاب من زاوية قيمتها لم تفهم فإنه عندئذٍ قد يكون ممكناً ألّا نرى في العقاب المناسب إلّا رابطة « عَرَضية أو تعسفية »(*) بين شر وفعل خارج عن القانون . .

[١٠٢]

الغاء الجريمة هو ـ في هذه الدائرة التي يكون فيها الحق مباشراً ـ أساساً انتقام والانتقام عادل في مضمونه إذا كان جزءاً . لكنه من حيث صورته فهو فعل للارادة الذاتية التي تستطيع أن تضع لا تناهيها في كل فعل للاعتداء ، ويكون مبررها ، من ثمّ ، في جميع الحالات عَرَضياً ، في حين أنها لا تظهر للطرف الآخر أيضاً إلّا بوصفها جزئية فحسب . ومن هنا يصبح الانتقام اعتداء جديداً لأنه فعل ايجابي للارادة الجزئية وهكذا يحمل طابعاً متناقضاً ويقع في تسلسل لا متناهٍ وينتقل من جيل إلى جيل آخر وهكذا إلى ما لا نهاية .

في المجالات التي تتابع فيها الجرائم وعقابها كجرائم خاصة Crimina Privata لا كجرائم عامة Crimina Publica (كما هي الحال مثلاً في القانون الروماني : السرقة ، وقطع الطريق ، وكجرائم معينة ايضاً ، في القانون الانجليزي حتى يومنا الراهن . . الخ)[١٠٥] ، فإن العقاب هو من حيث المبدأ انتقام إلى حد ما . هناك فارق بين الانتقام الخاص وانتقام الأبطال ، والفرسان الجوّالين . . الخ التي هي جزء من تأسيس الدول[١٠٦] .

(*) كلاين في كتابه السالف الذكر فقرة رقم ٩ (المؤلف) .

(١٠٥) هناك «جرائم معينة» في القانون الانجليزي تترك للطرف المتضرر متابعتها أمّا في القانون الروماني المتأخر فقد عوملت سلسلة من الاجراءات ضد السرقة كفعل للاضرار وليس كفعل للمجرم (المترجم) .

(١٠٦) الفارس الجوّال أو الطوّاف نبيل من الطبقة الثانية كان يجهّز مطيته وعدته ليتجول في الأرض بحثاً عن المغامرات التي يتمكن فيها من اظهار مهارته وحنكته الحربية وشجاعته الفردية وسخائه ـ

[١٠٣]

إن مطلب حل هذا التناقض ـ الحاضر هنا بالطريقة التي يلغي بها الخطأ ـ مثل التناقضات في حالات الأنواع الأخرى من الخطأ (أنظر فقرات ٨٦، ٨٩) هو مطلب تحرير العدالة من المصلحة الذاتية ومن الصورة الذاتية ومن عَرَضية القوة أعني هو مطلب ألّا تكون العدالة انتقاماً بل عقاباً. وهذا المطلب يتضمن أساساً ارادة ـ رغم أنها جزئية وذاتية فإنها تريد مع ذلك الكلي بما هو كذلك. وذلك هو الفكرة الشاملة للأخلاقية Moralität التي ليست تمنياً فقط أو شيئاً مطلوباً فحسب بل شيء ينبثق في مجرى هذه الحركة ذاتها[١٠٧].

الانتقال من الحق إلى الأخلاق الذاتية

[١٠٤]

أعني أن الجريمة والعدالة في صورة الانتقام تكشف عن: (أ) الشكل الذي يتخذه تطور الارادة عندما تنتقل إلى التفرقة بين الارادة الكلية الضمنية والارادة الفردية التي تتعارض صراحة مع الكلي (ب) واقعة أن الارادة الكلية عائدة إلى ذاتها خلال الغاء هذا التعارض قد أصبحت هي نفسها الآن فعلية وصريحة. وعلى هذا النحو يتأكد الحق في مواجهة الارادة المفردة الصريحة المستقلة والمعروفة كواقعة فعلية بسبب ضرورتها. وهذا التكوين الخارجي الذي تتخذه الارادة هنا هو في الوقت نفسه خطوة إلى الأمام في التحديد الداخلي للارادة بواسطة الفكرة الشاملة فالتحقيق الفعلي لمضمون الارادة طبقاً لفكرتها الشاملة هو العملية التي تلغي بواسطتها مرحلتها الضمنية وصورة المباشرة التي بدأت بها والتي هي الشكل الذي تفترضه في دائرة الحق المجرد. (انظر فقرة ٢١). وهذا يعني أنها تضع نفسها في البداية في تعارض بين الارادة الكلية والارادة المفردة المستقلة العلنية. وبعدئذ من خلال الغاء هذا التعارض (من خلال نفي النفي) تحدد نفسها في وجودها كارادة حتى تكون ارادة حرة لا في ذاتها بل لذاتها أيضاً أعني أنها تحدد نفسها كسلبية ترتبط بنفسها. فالشخصية ـ والارادة في دائرة الحق المجرد ليست سوى شخصية فحسب ولا شيء أكثر من ذلك ـ تصبح الآن موضوعها.

ـــ الخ وقد انتشر هذا اللون من الفروسية في أوروبا طوال العصور الوسطى، ولكنه انقرض حين قلّت أهمية فرق الخيالة، عموماً، وظهرت القوات النظامية. [المترجم].

(١٠٧) يقصد الحركة الجدلية للفكر التي تسير من الملكية إلى العقد حتى تصل إلى الخطأ (المترجم).

والذاتية اللامتناهية للحرية، تلك الذاتية التي تصبح علنية بهذه الطريقة، هي مبدأ النظرة الأخلاقية(١٠٨).

---

(١٠٨) الارادة في حقيقتها هي التحديد الذاتي، أو الفردية العينية التي هي مركب الجزئي والكلي (انظر فقرة ٧). وفي مرحلة المباشرة أو الوجود الضمني الذي يبدأ به الحق المجرد تكون الارادة كلية وفرديتها مجردة ويقع العامل الجزئي خارج الارادة تماماً بوصفه رغبة لا عقلية محض. (انظر فقرة ٣٤). والعملية التي درسناها حتى هذه النقطة الحالية هي العملية التي تجاوز مباشرة البداية؛ وتصبح كليتها متوسطة من خلال الجزئي الذي أصبح علنياً في العملية بوصفه لحظة داخل الارادة ذاتها.

(أ) في الملكية: الارادة تجسّد كليتها في الأشياء التي نسميها «ملكي» فها هنا لا يوجد توسط بل فقط استيلاء مباشر مع موضوعات مباشرة.

(ب) في العقد، كلية الارادة موضوعية وتصبح صريحة بوصفها علاقة ارادة بارادة. ها هنا يوجد على الأقل مظهر التوسط لكن لا يوجد أكثر من ذلك، لأن أطراف التعاقد ليسوا سوى «ملاك ملكية» أشخاص مباشرين وبالتالي مجرد وحدات. ويرجع مضمون العقد لتعسفهم، فليس المضمون الذي ينتج بواسطة التمايز الذاتي للارادة الكلية.

(جـ) يظهر العقد إلى الوجود بوصفه نتيجة لاختبارات تعسفية فهناك من ثمّ لحظة عَرَضية متضمنة فيه خاصة بالتفضيل الجزئي. وتلك هي اللحظة التي تظهر صراحة في اقتراف الخطأ. فإرادة الانسان الذي يرتكب الخطأ إنما تكون على خلاف مع ذاتها. فالحق — كتجسيد للحرية — هو جوهرها، وفي ارتكابها للخطأ انكار لجوهرها الخاص. وبهذه الطريقة فإن اللحظة الجزئية للارادة ذاتها تصبح علنية صريحة فهي لم تعد تقع خارج الارادة في صورة رغبة محض. . الخ، لكنها حاضرة في الارادة ذاتها كفعل للخطأ مراد. وتصبح الارادة واعية بذاتها بوصفها جزئية وبفضل هذا الوعي تصبح قادرة على معارضة ذاتها، وحتى أن تتناقض مع الكلي المتجسّد في الحقوق.

ويتجلّى هذا التناقض في العالم (أعني في دائرة العلاقات الخارجية) كتناقض بين الخطأ والانتقام، تناقض يؤدي إلى سلسلة لامتناهية من الأفعال الذاتية المتناهية وبالتالي إلى اللاعقلانية التي لا تؤدّي بنا إلى الاقتراب من اللامتناهي الحق الذي نعد هذه الأفعال المتناهية محاولات للوصول إليه. ومن هنا فإن الارادة بوصفها فكرة شاملة وبالتالي بوصفها عقلية، تتطلّب التغلب على هذه التناقضات: تناقض الحق بواسطة ارادة المجرم، والتناقض بين الخطأ والانتقام في العالم في آنٍ معاً.

والطريقة الوحيدة للتغلب على هذه التناقضات هو الاعتراف هناك شيئاً حقاً في سلب الحق على نحو كلي (قارن في التصدير القول بأن أفلاطون قد ذهب إلى الأخذ بمبدأ جديد على أنه فاسد فحسب في حين كان ينبغي عليه أن يتخذ مقاييس ضد هذا المبدأ بأن يكتشفها في المبدأ ذاته). الحق الكلي مجرد وأحادي الجانب إذن. ويقع الخطأ بسبب أحادية الجانب هذا فالخطأ هو اللحظة الجزئية في الارادة التي تتطلّب اشباعاً. والنقطة التي يشير إليها هيجل هي أنه من الجوهري أن =

إذا ما نظرنا خلفنا بدقة أكثر إلى اللحظات التي تطورت من خلالها الفكرة الشاملة للحرية من الطابع المتعين للارادة بوصفه مجرداً في الأصل إلى طابعها بوصفها مرتبطة بذاتها أو بالتالي في النقطة الحالية إلى تمايزها الذاتي بوصفها ذاتية، وفي الملكية نجد أن هذا الطابع المتعين هو طابع مجرد، إنه «ملكي» ومن ثمّ يوجد في شيء خارجي. وما هو «ملكي» في العقد قد توسطته ارادة الأطراف فلا يعني

= يتلقى هذا الاشباع رغم أنه يجب أن يلقاه في تعاون مع الكلي وليس في تحد له. والتناقض الموجود في العالم بين الخطأ والانتقام لن يحلّ إلّا عندما تكون ذات جزئية، كالقاضي، هي الناطقة بلسان القانون الكلي. وإلّا فإن المجرم سوف يأخذ حكم القاضي على أنه شيء شخصي وبالتالي على أنه ضرر جديد، وكذلك أيضاً تناقض الحق بواسطة المجرم لا يمكن أن يلغيه مجرد العودة الى الكلية العارية.

الحل الوحيد هو أن نعترف بمطالب الجزئي بواسطة السماح بأن يكون الحق الكلي متوسطاً عن طريق الاقتناعات الجزئية للذات. ونحن بذلك نجاوز تحدي المجرم بأن نستبدل بالتصور المجرد للشخصية التصور الأكثر عينية للذاتية. إن الذات هي الارادة الكلية متجسدة، لا في حقوق كلية، وإنما في ارادة جزئية! ومن هنا فمن وجهة نظر الذات يكون القانون الذي يخرقه المجرم هو قانونه الخاص، أعني أن جريمته ليست تناقضاً مع حق يقع خارجه لكنها تناقض ذاتي، تحدي للحق، المتجسّد فيه. وبمجرد ما يتحقق الفاعل العاقل من ذلك يرتفع فوق التناقض عن طريق المحافظة على القانون، القانون الذي هو قانون اعتقاده الخاص أعني أنه يجاوز دائرة الحق تماماً ليصبح فاعلاً أخلاقياً.

أمّا الخطأ فهو فعل للارادة الجزئية عندما تتعارض مع الكلي. إنه عن طريق تفكيري في فعلي الخاطىء فإنني أصبح على وعي بطبيعتي فاعلاً أخلاقياً بحيث اكتشف أنني عندما أتحدى القانون الكلي فإنني أتحدى قانوني الخاص. واكتشاف ذلك يعني اكتشاف أن الارادة الكلية تتجسّد في ارادتي ـ فارادتي تريد الكلي. فقد حددت نفسي على أنني سلبية ترتبط بنفسها لأن التعارض الآن في نظري هو تعارض بين الكلي والعناصر الجزئية بداخلي. إن الارادة الجزئية أو التعسفية هي الارادة بوصفها عَرَضية (انظر فقرة ١٥). إنني بتفكيري في جريمتي كفعل لارادة جزئية، اكتشفت فاعليتي الخلقية وهذه هي العَرَضية «المنعكسة في ذاتها». الارادة الكلية هي ارادة متحدة مع ارادتي الخاصة وهذه الذاتية التي هي ملكي والتي اكتشفتها «لامتناهية» ومتحدة مع نفسها تماماً على ما كانت عليه الأنا في فقرة رقم ٥. ولنفس الأسباب. (قارن أيضا فقرة ٣٤). والفارق هنا هو أن هذه هي الخصائص التي أعرف أنني أملكها. فالذات هي شخص واعٍ بشخصيته الجزئية أعني عَرَضيته المنعكسة على ذاتها، هي اكتشاف لا فقط جزئية المرء الخاصة بل أيضاً اكتشاف للقوانين الكلية التي ينبغي على المرء أن يطيعها، ومع هذا الاكتشاف ننتقل إلى دائرة الأخلاق. دائرة حيث يكون الكلي والجزئي معاً حاضرين رغم أن هناك فارقاً واضحاً بينهما. (انظر الملحق على الفقرة ٣٥ وتعليقاتنا على الفقرة ١٠٨). من تعليقات نوكس ص ٣٣٢ ـ ٣٣٤ (المترجم).

إلا شيئاً مشتركاً. وأخيراً فارادة دائرة الحق ــ في الخطأ ــ لها طابع مجرد ذو وجود ضمني أو مباشرة موضوعة كعَرَضية خلال فعل الارادة المفردة، التي هي في ذاتها ارادة عارضة. وفي النظرة الأخلاقية نجد التحديد المجرد للارادة في دائرة الحق ثم تجاوزه حتى أن هذه العَرَضية نفسها ــ بوصفها منعكسة على نفسها ومتحدة مع ذاتها، هي العَرَضية اللامتناهية الداخلية للارادة أعني: ذاتيتها.



الجزء الثاني

الأخلاق الذاتية Moralität

[١٠٥]

وجهة نظر الأخلاق الذاتية هي وجهة نظر الارادة التي هي لا متناهية ليس فقط في ذاتها بل أيضاً من أجل ذاتها (انظر فقرة ١٠٤)، في مقابل الوجود الضمني للارادة، ومباشرتها، والخصائص المتعينة المتطورة داخلها في هذا المستوى. وهذا الانعكاس للارادة على نفسها ووعيها الصريح بهويتها ينقلنا من الشخص إلى الذات.

[١٠٦]

إن الفكرة الشاملة حتى الآن تتعين على أنها الذاتية، وما دامت الذاتية تتميز عن الفكرة الشاملة بما هي كذلك أعني تتميز عن المبدأ الضمني للارادة، وما دامت فضلاً عن ذلك هي في الوقت نفسه ارادة الذات بوصفها فرداً مفرداً يعي ذاته (أعني أنه لا يزال يحتفظ بالمباشرة داخله) فإنها تشكل الوجود المتعين للفكرة الشاملة. وبهذه الطريقة يتحدد أساس أعلى للحرية؛ فالجانب الوجودي للفكرة أو لحظة واقعيتها هي الآن ذاتية الارادة. إن الحرية أو المبدأ الضمني للارادة يمكن أن يصبح واقعياً بالفعل في الارادة بوصفها ذاتية فحسب[١].

---

(١) الذات تعي نفسها بوصفها فاعلاً أخلاقياً؛ ومن هنا تتميز الذاتية عن تصور الارادة في مباشرتها ما دامت الأخيرة كانت كلية خالصة. لكن ما دام وعي الذات بموجود مفرد فان الذات تكون مباشرة، وليست جانباً من نسق عقلي لفاعل أخلاقي يعمل طبقاً لقوانين معروفة، وهو نسق سوف نلتقي به فيما بعد باسم الحياة الأخلاقية. لقد كانت الارادة على مستوى الملكية متجسدة في أشياء مباشرة. أمّا على مستوى الأخلاقية فالارادة تتجسّد في ارادات مباشرة. وهذا مستوى أعلى لأن تجسد الفكرة الشاملة أو وجودها (أو الجانب الوجودي للفكرة) هو الآن كافٍ للفكرة ذاتها: فهي ليست شيئاً خارج سيطرة الروح إنْ قليلاً أو كثيراً. إن الارادة المتجسِّدة في شيء يمكن اكراهها=

وعلى ذلك فإن الدائرة الثانية وهي الأخلاق الذاتية، تصور الجانب الواقعي للفكرة الشاملة للحرية؛ وحركة هذه الدائرة هي على النحو التالي: الارادة التي كانت في البداية لا تعي إلّا استقلالها، والتي كانت قبل توسطها متحدة، ضمنياً فقط، مع الارادة الكلية أو مع مبدأ الارادة، ترتفع الآن لتجاوز اختلافها (الصريح) مع الارادة الكلية، وتجاوز هذا الموقف الذي تغوص فيه داخل ذاتها على نحو أعمق فأعمق، وتقيم نفسها متحدة، صراحة، مع مبدأ الارادة(٢). وهذه العملية هي بالتالي تهذيب للاساس الذي تقوم عليه الحرية الآن وهو الذاتية. فما حدث هو أن الذاتية التي كانت مجردة في البداية أعني تتميز عن الفكرة الشاملة تصبح شبيهاً بها، وبذلك تكتسب الفكرة تحققها الفعلي الأصيل. والنتيجة هي أن الارادة الذاتية تحدد نفسها على أنها موضوعية أيضاً وبالتالي عينية حقاً.

[١٠٧]

التحديد الذاتي للارادة هو في الوقت نفسه لحظة في فكرة الارادة الشاملة، وليست الذاتية جانب وجودها فقط بل طابعها المحدد الخاص (راجع الفقرة رقم ١٠٤). هذه الارادة الواعية بحريتها والمحددة بوصفها ذاتية هي في بادىء أمرها

= (انظر فقرة ٩٠) لكن تصور الارادة، موجودة كارادة يحذف كل اكراه؛ فالاقتناع الداخلي لا تستطيع الوصول إليه جميع القوى الخارجية. ومن هنا فإن الحرية على هذا المستوى الأخلاقي توجد بالفعل لأول مرة. نقيصة هذا المستوى هو أن الذات هنا هي بمثابة ماهو من أجل ذاته für sich فحسب فهو يعي ذاتيته واستقلاله لكنه لا يعي كليته إلّا كشيء يختلف عن ذاتيته. ونحن لم نصل بعد إلى المركب العيني لهذه الأضداد: وهو الحياة الأخلاقية. نوكس ص ٣٣٤. (المترجم).

(٢) الارادة الاخلاقية تعي ذاتها für sich لكنها تعيها كوحدة unit فحسب، أعني قبل أن يتوسط الفاعل الأخلاقي بواسطة المجتمع الذي يعيش فيه لا تعي الكلي كشيء يتحد معها ذاتها وبالتالي لا تعي بما هو في ذاتها an sich أو ضمني فيها. لقد كانت هناك في البداية هوية ضمنية بين المبدأ الكلي للارادة وارادة الذات، لأن الأخيرة تجسِّد الأولى رغم أنها لا تتحقق تحققاً كاملاً بالفعل. وهذه الهوية لا تصبح علنية صريحة إلّا بعد أن تكون الارادة الفردية الصريحة قد «غاصت داخل ذاتها أعمق فأعمق»وأبعدت نفسها أكثر عن الكلي ودعمت نفسها بعمق أكثر فأكثر، وفحصت بدقة أعماق أخلاقياتها الخاصة ــ وهي عملية قد تسير بعيداً حتى أنها لتتحدى الكلي تماماً وصراحة وهذا هو الشر. ووقوع الشر هو انتقال إلى مرحلة أعلى من الحياة الأخلاقية تماماً كما أن وقوع الخطأ هو انتقال إلى الأخلاق الذاتية. من تعليقات نوكس ص ٣٣٤ ــ ٣٣٥. (المترجم).

فكرة شاملة فقط لكنها ذاتها ولها وجود متعين لكي توجد بوصفها فكرة. ومن ثمّ فإن وجهة النظر الأخلاقية ستتخذ شكل حق الارادة الذاتية[٣]. وطبقاً لهذا الحق تعرف الارادة شيئاً وتكون هي نفسها شيئاً، فقط بمقدار ما يكون الشيء خاصاً بها وبمقدار ما تكون الارادة حاضرة لذاتها فيه كشيء ذاتي.

اضافة

نفس عملية السير هذه التي يتطور من خلالها الموقف الأخلاقي (انظر الاضافة على الفقرة السابقة) يمكن أن يُتخذ من هذه الوجهة من النظر شكل تطور حق الارادة الذاتية أو نمط من أنماط وجودها. وفي هذه العملية تحدد الارادة الذاتية تدريجياً ما تعرف أنه يخصها في موضوعها، حتى أن هذا الموضوع يصبح الفكرة الشاملة الحقيقية للارادة، ويصبح موضوعياً كما لو كان تعبير الارادة عن كليتها الخاصة[٤].

---

(٣) الحق هو تجسيد الارادة الحرة (قارن فقرة ٢٩) أو هو الارادة الحرة عندما توجد على نحو متعين. والحقوق المجردة تجسد حرية الشخص، المبدأ المجرد للارادة. ونحن الآن نصل إلى حقوق عينية أكثر، حقوق الذاتية التي هي نفسها الأساس الأعلى الذي تتجسّد فيه الارادة الحرة الآن. تماماً كما أن الشخصية في أثناء عملية السير لتصبح عينية أكثر فأكثر قد تجسدت في سلسلة من الحقوق فكذلك تطور الذاتية يسير جنباً إلى جنب Pari Passu مع التطور لسلسة من الحقوق. من تعليقات نوكس ص ٣٣٥. (المترجم).

(٤) للعملية التي ندرسها في دائرة الأخلاق الذاتية جانبان:

الأول: هو أن الذات تصل بالتدريج إلى تحقيق فعلي لكليتها الخاصة، أعني موضوعية الارادة الكلية التي تجسُّدها ارادتها الذاتية.

الثاني: تجسيد الذات في فعلها ــ حق الذات ــ يتغير طابعه جنباً إلى جنب مع التغيرات التي لها طابع الذاتية.

في البداية الارادة تتعرّف على ذاتيتها في شيء ما تقوم بعمله والتعرّف عليه مباشر والفعل يتم مباشرة أيضاً.

ثم بعد ذلك عندما نجد أن الفعل يجسِّد رفاهية الذات، فإن الكلية الكامنة في الذات تبدأ في أن تكون صريحة علنية (فقرة ١٢٥).

وأخيراً نجد أن الفعل يجسّد الخير او شيئاً كلياً صراحة. ويمكن تلخيص العملية كلها بأن نقول إن الذات تحدد بالتدريج طابع فعلها شيئاً فشيئاً حتى تعبر عن الطبيعة الكلية، أعني الفكرة الشاملة للذات في تفصيل عيني. وهي تفعل ذلك من خلال اكتشافها لطبيعة الفكرة الشاملة. ت. م. نوكس ص ٣٣٥.

[١٠٨]

الارادة الذاتية تعي نفسها على نحو مباشر وتتميز عن مبدأ الارادة (قارن الاضافة على الفقرة رقم ١٠٦)، ومن ثمّ فهي على هذا النحو صورية محدودة ومجـردة. لكن ليست الذاتيـة في ذاتها صـورية بـل بوصفهـا التحديـد الذاتي اللامتناهي للارادة فإنها بذلك تشكّل صورة كل ارادة. وهذا الشكل، في أول ظهور له في الارادة الفردية، لا يقوم بعد على أنه يتحد في هوية واحدة مع الفكرة الشاملة للارادة، ومن ثمّ فإن وجهة النظر الأخلاقية هي وجهة نظر ما ينبغي أن يكون أو ما يطلب. وما دام الاختلاف الذاتي يتضمن في الوقت نفسه خاصية معارضتها للموضوعية بوصفها واقعة خارجية، فإنه ينتج من ذلك أن وجهة نظر الوعي تظهر هنا أيضاً (أنظر فقرة ٨) ووجهة النـظر العامـة هنا وجهـة نظر الاختلاف الذاتي والتناهي والظاهر للارادة(٥).

---

(٥) صيغة كل ارادة هي: «أنا أريد كذا وكذا». ولذا كانت الذاتية هي الشكل الذي تتخذه كل ارادة. وموقف الأخلاق الذاتية الأساسي هو أن كذا وكذا ينبغي أن يفعل. والخاصية التي تميز الأخلاق الذاتية عند هيجل هي باستمرار ما ينبغي أن يكون وليس ما هو كائن. والفشل في الوصول إلى الموجود، والاختلاف الناتج بين الكلي (القانون) والجزئي (ما يراد أو ما يفعل) علامة التناهي، والتناهي هو النمط الذي يظهر فيه اللامتناهي. ومن ثمّ فإن مجال الأخلاق الذاتية يحكمه ما يسميه هيجل في منطقه بمقولات الماهية. ومقولات الماهية ثنائية الحد حيث الحدان يرتبطان لكنهما لا يتآلفان مثل: الاختلاف والهوية، والمتناهي واللامتناهي، والظاهر والحقيقة، الماهوي وغير الماهوي، والجزئي والكلي... الخ. والحقيقة تكمن في مركب هذه الأزواج. لكن هذه الحقيقة لا يمكن بلوغها ما لم يرتفع الفكر فوق تجريدات هذه الدائرة لكي يصل إلى المركب العيني للأضداد. وما يسميه هيجل بالفهم أو الفكر الانعكاسي ينحصر في هذه الدائرة. فالارادة في الدائرة الأخلاقية ترتبط بالخير وتكافح لبلوغه، ولتوحِّد نفسها به، لكنها تفشل في التعرّف على أن هذه الوحدة مستحيلة إلى أن تتغلب على تجربة الذات المعزولة، وإلى أن تتحقق من أن ذلك الخير ليس شيئاً خارجها يمكن أن ترتبط به، أو التي يمكن أن تقترب منه لكنها لا تصل إليه أبداً، إلاّ في فكرتها الشاملة الضمنية التي تتحد بها. «الاختلاف الذاتي»، الذات تعي نفسها كوحدة، وبالتالي كهوية ذاتية لكن تلك هي الهوية المجردة. لأن الهوية العينية هي هوية الاختلاف. فالهوية المجردة تحتفظ بالاختلاف خارجها بوصفه آخر. ومن ثمّ فإن الذات لا تتحقق هويتها العينية مع الكلي الذي يتخذ صورة «الآخر» كشيء خارج ذاتها كقانون أو واقعة. ومن هنا فعلى حين أن الارادة هي هوية عينية؛ فهنا على مستوى الأخلاق الذاتية تظهر منقسمة إلى (أ) الذات (ب) الموضوع الذي ترتبط به ــ الهوية الداخلية تتجلّى خارجياً بوصفها اختلافاً، مثلما أن فكرة الذهن «تظهر» كوعي يدرك موضوعاً «خارجياً» وآخر غيره. والذات التي تربط نفسها بموضوعها بوصفه شيئاً مختلفاً عنها تتسم على هذا النحو بسمات ما نسميه في الحقيقة بالاختلاف الذاتي (المترجم).

لا تتسم الأخلاقية أساساً بأنها ما يتعارض بالفعل مع غير الأخلاقي، كما أن الحق لا يتسم مباشرة بأنه ما يتعارض مع الخطأ. فالمهم، بالأحرى هو الخصائص العامة للأخلاقي واللاأخلاقي معاً التي ترتكز على ذاتية الارادة.

[١٠٩]

هذه الصورة لكل ارادة تتضمن أساساً طبقاً لطابعها العام:

(أ) التعارض بين الذاتية والموضوعية.
(ب) النشاط المرتبط بهذا التعارض (أنظر فقرة ٨).

والآن فإن الوجود والتحديد النوعي يتحدان في الفكرة الشاملة للارادة (انظر فقرة ١٠٤) والارادة بوصفها ذاتية هي نفسها هذه الفكرة الشاملة(٦). ومن ثمّ فإن لحظات هذا النشاط تعتمد بدقة أكثر على:

(أ) التفرقة بين الموضوعية والذاتية ونسبة الاستقلال لكل منهما.
(ب) أن نضعهما بوصفهما شيئاً واحداً.

ففي الارادة التي تحدد نفسها (أ) يكون تحديدها النوعي قائمًا في المرتبة الأولى في الارادة نفسها بذاتها بوصفه تخصيصها الداخلي (أو التجزئة الذاتية)، وبوصفه المضمون الذي تعطيه لنفسها. وهذا هو السلب الأول الذي حدّه الصوري أن يكون فقط شيئاً موضوعاً، شيئاً ذاتياً (ب) وهذا الحد يوجد للارادة بمقدار ما ينعكس على نفسه على نحو لا نهاية له، والارادة هي الكفاح الذي يجاوز هذا الحد أعنى هي النشاط الذي يترجم هذا المضمون بطريقة أو بأخرى من الذاتية إلى الموضوعية: إلى وجود مباشر (جـ) هوية الارادة مع نفسها في هذا التعارض هي المضمون الذي يظل متحداً مع ذاته في هوية واحدة في كل من هذه الأضداد ومحايداً للتمايز الصوري للتضاد. وباختصار: إنه هدفي

---

(٦) أعني أن الارادة التي تتحدد كذات هي تجسيد الفكرة الشاملة للارادة. وإذن فالذاتية ضمناً، هي وحدة بين الذاتي والموضوعي. لكن هذه الوحدة لا يمكن أن تكون صريحة ما لم يظهر الاختلاف بين هذه اللحظات صريحاً وتنتصر الارادة على هذا الاختلاف (انظر الاضافة على الفقرة ٣٢) (المترجم).

(الغرض المراد)[7].

[١١٠]

من وجهة نظر الأخلاق الذاتية التي تكون فيها الارادة واعية بحريتها وبهويتها مع ذاتها (انظر فقرة ١٠٥) فإن هوية المضمون هذه تكتسب الطابع الأكثر جزئية الذي يناسبها.

(أ) المضمون بوصفه «ملكي» يحمل بالنسبة لي هذا الطابع، وبفضل هويته في الذات والموضوع فإنه يحتفظ لي بذاتيتي ويصونها، لا فقط على أنها غرضي الداخلي، بل أيضاً بمقدار ما يكتسب وجوداً خارجياً.

[١١١]

(ب) رغم أن المضمون يحمل في داخله شيئاً جزئياً، أيّاً ما كان المصدر الذي جاء منه ــ فإنه لا يزال مضمون الارادة كما تنعكس على ذاتها في تعينها والمتحدة مع ذاتها ومع الارادة الكلية. ومن ثمّ:

١ ــ يتسم المضمون داخلياً بأنه متوافق مع مبدأ الارادة أو بأنه يمتلك موضوعية الفكرة الشاملة.

٢ ــ ما دامت الارادة الذاتية، من حيث أنها تعي نفسها، هي في الوقت نفسه لا تزال صورية (قارن فقرة ١٠٨) فإن كفاية المضمون للفكرة الشاملة، لا

---

(٧) (أ) الارادة تحدد نفسها على أنها ارادة عندما تريد شيئاً (أعني أنها تكفّ عن أن تكون أنا هوية ذاتية وتكشف عن نفسها كارادة) أعني أن الارادة تنفي لاتعينها الأصلي بأن تحدّ نفسها، كيفياً، بأن تعطي نفسها صفة الارادة وهي تفعل ذلك بأن تريد شيئاً ما. ومثل هذا الحد الكيفي يسميه هيجل الحد Grenze (ب) الارادة تعي نفسها ومن ثمّ تعي نفسها على أنها محدودة في الكيف، أعني أنها واعية لنفسها كارادة فحسب كشيء ما ذاتي. ومن ثمّ فهي تعي ما ليست هي أعني الموضوعية. وهكذا فإن التحديد الذي تعاني منه يظهر عندئذ لا كتحديد ذاتي لكن كآخر خارج ذاتها، حاجز Schranker للموضوعية التي تحاول الارادة التغلب عليها بأن تترجم ما تريده إلى الموضوعية، وبالتالي فإن تلك الموضوعية تكفّ من أن تكون آخر للارادة وتصبح الارادة فوقها من جديد (انظر الملحق على رقم ١١٠). (جـ) «الحد» و«الحاجز» يتحدان في هوية واحد. وكلاهما تجزيئات للارادة وهما في الحقيقة الغرض المراد، والغاية التي تضعها الارادة أمام نفسها وتبلغها بتحويل الموضوعية لتتفق مع ارادتها الذاتية. وللتفرقة بين الحد Grenze والحاجز Schranke انظر علم المنطق جـ ١ ص ١٤٤ وما بعدها من الترجمة الانجليزية ت. م. نوكس ٣٣٦ ــ ٣٣٧ (المترجم).

تزال شيئاً مطلوباً فحسب. ويستلزم ذلك احتمال أن يكون المضمون قد لا يكون كافياً للفكرة الشاملة.

[١١٢]

(جـ) ما دمت في تحقيق أهدافي بذاتيتي (انظر فقرة رقم ١١٠) خلال عملية تموضع هذه الأهداف فإنني في الوقت نفسه ألغي مباشرة هذه الذات مثلما ألغي طابعها بوصفها ذاتيتي الفردية هذه. غير أن الذات الخارجية التي تتحد معي على هذا النحو هي ارادة الآخرين[٨]، (قارن فقرة رقم ٧٣). وأساس وجود الارادة هو الآن الذاتية (انظر فقرة ١٠٦) وارادة الآخرين هي ذلك الوجود الذي أضفيه على هدفي والذي هو في الوقت نفسه بالنسبة لي آخر. ومن ثمّ فإن تحقيق إنجاز هدفي يتضمن هوية ارادتي مع ارادة الآخرين وأنه تكون ذات علاقة ايجابية بارادة الآخرين.

اضافة

موضوعية الهدف المتحقق يتضمن على هذا النحو ثلاثة معان أو بالأحرى يشتمل على ثلاث لحظات موجودة بداخلها في وقت واحد هي:

(أ) شيء موجود على نحو خارجي ومباشر (انظر فقرة ١٠٩)[٩].

---

(٨) ما دمت في تحقيقي لأغراضي أموضع ارادتي في أفعال فإن هذه الأفعال المختلفة تمنح ذاتيتي مضموناً، وتوسطاً، وتكفّ عن أن تكون وعيي بذاتيتي المجردة فحسب. فأفعالي كتجسيد لذاتيتي (وبالتالي بوصفها أكثر من مجرد أحداث) توجد للآخرين (انظرْ التعليق على الفقرة ٤٨ و٧٣) ومثلما أن الآخر الذي أحتاجه لكي أنقل إليه ملكيتي هو مالك أيضاً فكذلك هنا أيضاً، الآخرون الذين بدون تعاونهم لا يمكن لفعل أن يكون أخلاقياً، (لا يمكن أن يكون أكثر من حادث) هم ارادات ذاتية أخرى. والآن فإن أغراضي الأخلاقية هي في الحقيقة لا تكون موضوعية بالنسبة لي إلاّ بمقدار ما توجد من أجلي في ارادات الآخرين. والعمل في ذاته ليس أخلاقياً فليس هناك أخلاق في الكتابة على قطعة من الورق،، لكن الأخلاق تعتمد على واقعة أن الصك يجب أن يُدفَع للانفاق على تربية شخص ما. وهذه الواقعة ليست موجودة في الموقف لكنها في وعي شخص آخر وارادته. فالفعل الأخلاقي هو شيء يُنجَز في تعاون مع ارادة شخص آخر، ومن ثمّ فإن انجازه سوف يتحول ليصبح تعبيراً عن ارادة مشتركة. وهيجل لا يعترف: «باخلاق في جزيرة مهجورة» كالتي ذكرها كانط (المترجم).

(٩) الاشارة في جميع الطبعات إلى الفقرة ١١٢. «الذاتية الكلية» أعني هدفي المتحقق في موضوعي بالنسبة لي، بمعنى أنه حاضر ليس فقط بالنسبة لي بوصفي هذه الذات، وإنما بالنسبة لجميع الذوات الأخرى كذلك. قارن نوكس ص ٣٣٧ (المترجم).

(ب) تطابق مع الفكرة الشاملة (انظر فقرة ١١١).
(جـ) الذاتية الكلية.

الذاتية التي تحافظ على نفسها في هذه الموضوعية تعتمد على:

(أ) واقعة أن الهدف الموضوعي هو هدفي حتى أنني أدعم وجودي فيه بوصفي هذا الفرد (انظر فقرة ١١٠).
(ب) و(جـ) اللحظات التي تتحد مع لحظات (ب) و(جـ) السابقتين.

من وجهة نظر الأخلاق الذاتية فإننا نجد أن الذاتية والموضوعية هي متميزة الواحدة عن الأخرى أو أنها لا تتحد إلّا عن طريق تناقضها المتبادل. إن هذه الواقعة، على نحو أكثر تخصيصاً هي التي تشكل تناهي هذه الدائرة أو طابعها بوصفها ظاهر محض (انظر فقرة ١٠٨). وتطور هذه الوجهة من النظر هو عبارة عن تطور هذه المتناقضات وتطور حلولها، وهي حلول لا يمكن في هذه الدائرة إلّا أن تكون نسبية فحسب.

[١١٣]

إن تخارج الارادة الذاتية أو الأخلاقية هو الفعل. ويتضمن الفعل خصائص معينة نشير إليها:

(أ) في تخارجه لا بدّ أن يُعرَف على أنه فعلي.
(ب) لا بدّ أن يُحمل أساساً على الفكرة الشاملة بوصفه «ما ينبغي» (أنظر فقرة ١٣١).
(جـ) لا بدّ أن تكون له علاقة جوهرية بارادة الآخرين.

اضافة

لا يكون هناك فعل إلّا عندما نصل إلى تخارج الارادة الأخلاقية. فالوجود الذي تمنحه الارادة لنفسها في دائرة الحقوق الصورية هو وجود في شيء مباشر وهو نفسه مباشر. وهو في البداية لا يكون له بذاته أي تعبير عن علاقة بالفكرة الشاملة التي لا تكون عند هذه النقطة قد عارضت بعد الارادة الذاتية وبالتالي لا تتميز عنها، كلا ولا هي تحمل أية علاقة ايجابية بارادة الآخرين. إن الأمر في دائرة الحق هو في طابعه الأساسي ليس إلّا تحريماً (انظر فقرة ٣٨). أمّا في العقد والخطأ فهناك بداية العلاقة مع ارادة الآخرين. بيد أن التطابق القائم في العقد

بين ارادة وأخرى يتأسس على التعسف. والعلاقة الجوهرية التي تكون للارادة هنا مع ارادة الآخر هي، بوصفها مسألة حقوق، شيئاً سلبياً أعني أن أحد الأطراف يحافظ على ملكيته (قيمتها) ويسمح للطرف الآخر بأن يحتفظ بها.

ومن ناحية أخرى فإن الجريمة في جانبها الصادر من الارادة الذاتية، وبالطريقة التي توجد بها في تلك الارادة تظهر أمامنا الآن لكي نضعها موضع الاعتبار لأول مرة.

مضمون الفعل في القانون actio بوصفه شيئاً تحدده النظم الشرعية، لا يُنسَب إلي[١٠]. وبالتالي فإن هذا الفعل يتضمن فقط بعض اللحظات في الفعل الأخلاقي الصحيح، وهو يتضمنها بطريقة عارضة فحسب. فوجه الفعل الذي بفضله يكون أخلاقياً على الأصالة هو من ثمّ متميز عن وجهه بوصفه شرعياً أو قانونياً.

[١١٤]

حق الارادة الأخلاقية يتضمن ثلاثة أوجه:

(أ) الحق الصوري أو المجرد للفعل ـ الحق الذي يبرر مضمون الفعل إلى الوجود المباشر ـ سيكون من حيث المبدأ ملكي، وعلى هذا النحو يكون الفعل غرض الارادة الذاتية.

(ب) الجانب الجزئي من الفعل هو مضمونه الداخلي بوصفي واعياً به في طابعه العام. ووعيي بهذا الطابع العام يشكل قيمة الفعل والمبرر الذي يجعلني أعتقد أن من الخير أن أفعله ـ باختصار يشكل نيتي.

(جـ) مضمونه هو هدفي الخاص، وهدف وجودي الجزئي الفردي هو رفاهية.

(د) هذا المضمون (بوصفه شيئاً داخلياً وهو في الوقت نفسه لم يرتفع بعد إلى كليته بوصفه الموضوعية المطلقة) هو الغاية المطلقة للارادة أو هو الخير، الذي

---

(١٠) على الرغم من أنني قد أذهب إلى القانون وأنا حي الضمير، فإن الشيء الجوهري هو أنني لا بدّ أن أخضع القوانين الوضعية التي تحدد ما قد يكون مسألة هامة في الفعل المشروع. ومن ثمّ فإن الفعل المشروع ليس إلاّ رابطة عَرَضية مع المسؤولية الخلقية (المترجم).

يعارض في دائرة الفكر الانعكاسي، الكلية الذاتية التي هي أحياناً شر وأحياناً أخرى ضمير[11].

القسم الأول: الغرض والمسؤولية

[١١٥]

يعتمد تناهي الارادة الذاتية في أفعالها المباشرة على أن فعلها يفترض مقدما موضوعاً خارجياً مع بيئة معقدة. إن السلوك يحدث تغييراً في وضع الأشياء التي تواجه الارادة، وتتحمل ارادتي مسؤولية عملها بصفة عامة[12]، من حيث أن المحمول المجرد «ملكي» ينتمي إلى وضع الأشياء الذي تغير.

اضافة

إن الحادثة أو الموقف الذي قد حدث هو واقع فعلي خارجي وعيني، يحمل بداخله بسبب عينيته عدداً لا حصر له من العوامل. وكل عنصر وأي عنصر

---

(١١) مجال الفكر الانعكاسي هو مقولات الماهية وهو مجال الحدود المترابطة وليس الحدود المؤتلفة أو المركبة. مجال الأخلاق يصل إلى قمته في مجال ما ينبغي أن يكون الذي يطالب بأن يكون مطلقاً لكنه مع ذلك ليس كذلك (لأنه ليس موجوداً) في صورة الكلية التي تظل ذاتية (قارن الاضافة على الفقرة رقم ١١٢)، ومن ثمّ فهو ليس كلية حقيقية، بل هو يقين ذاتي خالص. وينبغي على العالم الموضوعي أن يتطابق معه لكنه لا يفعل. «وهذا اليقين الذاتي الخالص يظهر في صورتين تتغيران بالتبادل على نحو مباشر: هما الضمير والشر. الأول هو ارادة الخير. لكن الخير الذي يكون لهذه الذاتية الخالصة هو الخير غير الموضوعي، غير الكلي، والذي يعي الفاعل أنه يعلو عليه حين يتخذ في فرديته القرار. أمّا الشر فهو نفس الوعي بأن الذات المفردة تمتلك القرار، من حيث أن الذات المفردة لا تبقى في هذا التجريد لكنها تتخذ مضمون مصلحة ذاتية تضاد الخير... ها هنا يكون لدينا خير ليس له موضوعية وإنما هو فحسب على يقين من نفسه: إنه يقين ذاتي يتضمن ملاشاة الكلي. أعني أننا يكون لدينا نقيض «الكلية الذاتية» على نحو خالص» ـ (قارن موسوعة العلوم الفلسفية فقرة ٥١١ ـ ٥١٢) (المترجم).

(١٢) مسؤولية Schuld هذه الكلمة تُستخدم في اللغة الألمانية لتشير إلى دلالة أخلاقية أو دون أن تشير إلى هذه الدلالة، ومن ثمّ فهي قد تعني ذنب أو سبب. فالمجرم مسؤول Schuld عن جريمته والريح الدافئة قد سببت Schuld ذوبان الجليد. والكلمة الانجليزية مسؤولية Responsability ربما كانت أقرب المترادفات لهذه الكلمة نظراً لأنها تُستخدم كذلك في غير المعنى الأخلاقي (المترجم).

منفرد يظهر على أنه الشرط أو الأساس أو السبب لواحد من هذه العوامل ومن ثمّ فقد أسهم بدور في هذه الحادثة موضع الدراسة، ويمكن النظر إليه على أنه مسؤول عن الحادثة أو على الأقل على أنه يشارك في المسؤولية عنها. ومن ثمّ ففي حالة الحادثة المعقدة (مثل الثورة الفرنسية) يفتح المجال فسيحاً أمام الفهم المجرد لاختيار أي عدد من العوامل التي لا نهاية لها ليؤكد أنه هو المسؤول عن هذا الحادث.

[١١٦]

بالطبع ليس فعلاً خاصاً بي لو أن ضرراً وقع للآخرين من أشياء أنا مالكها، فهي بوصفها موضوعات خارجية تؤثر في الأشياء الخارجية وترتبط معها بارتباطات وتأثيرات متعددة (على نحو ما تكون الحال أيضاً مع ذاتي أنا بوصفها جسداً أو كائناً حياً). وعلى أية حال فإن هذا الضرر هو إلى حد ما يقع على عاتقي لأن الأشياء التي أحدثته هي أساساً ملكي؛ على الرغم من أنه صحيح أنها لا تخضع لسيطرتي ولا ليقظتي.. الخ إلاّ إلى حد يتغير بتغير طابعها الخاص.

[١١٧]

الارادة التي تفعل بحرية، عندما توجه غايتها إلى وضع الأشياء التي تواجهها، لديها فكرة عن الظروف الحاضرة. لكن لأن الارادة متناهية ما دام هذا الوضع للأشياء يُفتَرض مقدماً[١٣]، فإن الظاهرة الموضوعية عَرَضية بالنسبة للارادة ويمكن أن تتضمن شيئاً آخر غير ما تتضمنه فكرة الارادة. وعندئذ يكون حق الارادة هو اعترافها بأن ما هو من فعلها وما تتحمل مسؤوليته هو فقط تلك الافتراضات السابقة التي كانت تعيها في هدفها وتلك الجوانب من السلوك التي تحتوي عليها في غرضها. إن الفعل لا يمكن أن يُنسَب إليّ إلاّ إذا كانت ارادتي تتحمل مسؤولية ــ وذلك هو حق الارادة في أن تعرف.

[١١٨]

وفضلاً عن ذلك فإن الفعل يُترجم إلى واقعة خارجية، والواقعة الخارجية لها ارتباطات في مجال الضرورة الخارجية التي تطور نفسها من خلالها في جميع الاتجاهات. ومن هنا فإن للفعل نتائج متعددة. وهذه النتائج هي الشكل

---

(١٣) قارن الفقرة رقم ١١٥ فيما سبق (المترجم).

الخارجي الذي يمثل هدف الفعل روحه الداخلية، وعلى هذا النحو فهي نتائج للفعل، وهي تنتمي إلى الفعل. والعقل في الوقت نفسه من حيث هو هدف موجود في العالم الخارجي قد أصبح فريسة للقوى الخارجية التي تلحق به شيئاً يختلف اختلافاً تاماً عمّا هو عليه صراحة وتدفعه إلى نتائج بعيدة وغريبة عنه. ومن ثمّ فإن للارادة الحق في أن تجحد انتساب جميع النتائج إليها ما عدا النتيجة الأولى ما دامت هي وحدها التي كانت تقصدها.

اضافة

من المستحيل أن نحدد ما هي النتائج العَرَضية وما هي النتائج الضرورية للفعل، لأن الضرورة المتضمنة في المتناهي تبرز إلى الوجود المتعين بوصفها ضرورة خارجية، وعلاقات متبادلة بين أشياء فردية، أشياء تنضم من حيث هي موجودات قائمة بذاتها على نحو محايد بعضها إلى بعض بطريقة خارجية. إن القاعدة التي تقول «تجاهل نتائج الأفعال» والقاعدة الأخرى التي تقول: «احكمْ على الأفعال حسب نتائجها واجعل من هذه النتائج معيار الخير والصواب» ــ هما معاً قاعدتان من قواعد الفهم المجرد؛ لأن النتائج بوصفها الشكل المناسب للفعل وكامنة فيه فهي لا تظهر شيئاً إلّا طبيعته وهي ببساطة الفعل ذاته. ومن ثمّ فإن الفعل لا يمكن أن يتنصل منها ولا أن يتجاهلها. ومن ناحية أخرى هناك من بين النتائج شيء تتضمنه مفروض من الخارج أدخلته الصدفة، وهذا الشيء لا يرتبط على الاطلاق بطبيعة الفعل نفسه.

إن تطور التناقض، في العالم الخارجي، الموجود في ضرورة المتناهي هو بالضبط تحول الضرورة إلى عَرَضية والعكس. ومن ثمّ فإن الفعل من هذه الوجهة من النظر يعني استسلام المرء لهذا القانون[14]. وهذا هو السبب في أنه لصالح المجرم أن يكون لفعله نتائج سيئة قليلة نسبياً (في حين أن الفعل الخيّر لا بدّ أن

(١٤) من وجهة النظر الأخلاقية الضروري والمتناهي (أو الحادثْ) مرتبطان لكنهما ليسا مؤتلفين في مركب. فهما مقولات متعارضة تتحول الواحدة منهما إلى الأخرى عندما يحاول الفكر أن يفصل بينهما (قارن الاضافة على الفقرة رقم ٢٦). ومن ثمّ فما يبدو ضرورياً (مثل تنفيَذ خطة) يتحول إلى شيء عَرَضي بسبب أنف كليوباترا.. الخ، ومن هنا فإن الفاعل الأخلاقي الذي يعجز عن الربط بين الضرورة والعَرَضية، لأن ذاتيته الصادّة تبعده عن النظام العقلي، لا بدّ أن يعمل في عالم يوجد فيه في آنٍ معاً القوانين الضرورية والأحداث العارضة التي لا يمكن التنبؤ بها ولا يمكن أن يفلت من أي منهما (قارن موسوعة العلوم الفلسفية ــ فقرات ١٤٢ ــ ١٤٧). (المترجم).

يقنع بأنه ليست له عواقب أو له قليل جداً منها) وأن التطورات الكاملة لنتائج عمل المجرم تُعدّ جزءاً من الجريمة.

إن الوعي الذاتي للأبطال (من أمثال أوديب Oedipus وغيره في التراجيديا اليونانية) لم يخرج من بساطته الأولى لا إلى التفكير الانعكاسي الذي يعمل على التميّز بين الفعل وقد انتهى والفعل وهو في حالة الأداء وبين الحادث الخارجي وبين الغرض ومعرفة الظروف ولا إلى التقسيم الفرعي للنتائج. بل على العكس تراه يقبل تحمل المسؤولية عن مجال الفعل كله.

القسم الثاني : النية والرفاهية

[١١٩]

أي فعل بوصفه حادثة خارجية هو مجموعة معقدة من أجزاء مترابطة يمكن أن يُنظر إليها على أنها تنقسم إلى وحدات لا نهاية لها، ويمكن أن يُدرَس الفعل في البداية على أنه أول وحدة لمسناها من هذه الوحدات فحسب بيد أن حقيقة ما هو مفرد هي الكلي وما يعطي الفعل صراحة طابعه النوعي الخاص ليس مضموناً منعزلاً محدوداً بوحدة خارجية وإنما هو المضمون الكلي الذي يشمل في داخله مجموعة الجوانب المترابطة. والغرض بوصفه صادراً عن موجود مفكر يشتمل على ما هو أكثر من مجرد وحدة. فهو أساساً يشمل ذلك الجانب الكلي من الفعل أعني النية.

اضافة

النية Absicht تتضمن من حيث الاشتقاق اللغوي: التجريد سواء من حيث شكل الكلية أو من حيث استخلاصها وجهاً جزئياً من شيء عيني[١٥]. ومحاولة تبرير الفعل بالنية الكامنة خلفه تتضمن عزل جانب واحد أو أكثر من جوانب

(١٥) المعنى فيما يبدو هو أننا عندما نميز النية Absicht عمّا حدث فإننا نبتعد عن جوانب معينة في الحادث العيني أو نحذف absehen جوانب معينة؛ فنيتي إمّا أن تتخذ (أ) شكل كلية لم أضع تحتها حتى الآن أي مضمون مثلما أنوي اشباع جوعي لكني لم أحدد بعد الوسيلة التي أفعل بها ذلك. (ب) ذلك الجانب الجزئي من الفعل الذي يعطيني قيمة لأنه يشبعني بطريقة نوعية محددة مثل نيتي في أن آكل خبزاً. (المترجم).

الفعل التي نزعم أنها ماهية الفعل في جانبه الذاتي.

الحكم على الفعل بأنه عمل خارجي دون أن نحدد مع ذلك صوابه أو خطأه يعني ببساطة أن نضفي عليه محمولاً كلياً، أعني أن نصفه بأنه احراق، أو قتل.. الخ.

إن الطابع المنفصل المتميز للعالم الخارجي يبين ما هي طبيعة ذلك العالم أعني سلسلة من العلاقات الخارجية؛ فالواقع الفعلي يمس أولاً في نقطة واحدة منه فحسب (فعلى سبيل المثال: احراق المباني عمداً لا يمس مباشرة إلّا قسماً صغيراً من حطب الوقود أعني أنه يمكن صياغته في قضية وليس في حكم)(١٦). لكن الطبيعة الكلية لهذه النقطة تتضمن توسيعاً لهذه الظاهرة. أمّا الجانب المفرد في الكائن الحي فإنه يوجد في مباشرته لا على أنه جانب محض بل بوصفه عضواً يكون الكلي حاضراً فيه بالفعل بوصفه كلياً ومن هنا فإنه في حالة القتل فإننا لا نجد قطعة من الجسد كشيء معزول هي التي أضيرت بل الحياة نفسها هي التي أصيبت في تلك القطعة من الجسد. إنه لتفكير ذاتي ذلك الذي يجهل الطبيعة المنطقية للمفرد والكلي الذي ينغمس على هواه ad libitum في التقسيم الفرعي للأجزاء الفردية والنتائج. ومع ذلك فإن من طبيعة العمل المتناهي نفسه أن يحتوي على مثل هذه الأمور العارضة التي يمكن فصلها. وأساس الكشف عن خدعة الاحتيال غير المباشر indirectus Dolus يقوم على هذه الاعتبارات(١٧).

---

(١٦) تختلف القضية عن الحكم في مصطلحات هيجل؛ فالحكم يعبر عن هوية بين الموضوع والمحمول تكون في بدايتها ضمنية ثم تتضح مع سير الجدل حتى تصل إلى منتهاها في القياس. أمّا القضية فهي جمل أو عبارات قد تحتوي موضوعاً ومحمولاً لا يعبران إلّا عن حادثة فردية دون أن يكون بينهما علاقة كلية، وإنما يعبر الموضوع عن فعل مفرد أو حالة خاصة بعينها أو ما شابه ذلك. ومن هنا كانت عبارات مثل «ولد قيصر في رومة عام كذا، وأشعل نار الحرب في فرنسا لمدة عشر سنوات، وعبر نهر روبيكون Rubicon.. الخ.» هي قضايا وليست أحكاماً. أمّا عبارات مثل «بعض العشب سام»، «هذه الوردة جميلة»، «الانسان فانٍ» و«الذهب معدن» و«الورد نبات» فهي أحكام. وتنقسم الأحكام عند هيجل أربعة أقسام كبرى يشتمل كل قسم على ثلاثة أقسام فرعية فيكون المجموع اثني عشر حكماً وهو في ذلك يساير تصنيف الاحكام عند كانط ــ قارن موسوعة العلوم الفلسفية فقرة ١٦٧ وما بعدها. وانظر كذلك كتابنا «المنهج الجدلي عند هيجل» دار التنوير، بيروت ١٩٨٢. (المترجم).

(١٧) يشير نوكس إلى أن التفرقة بين الاحتيال المباشر dolus directus والاحتيال غير المباشر dolus indirectus التي تعني أن اللون الأخير لم تكن فيه نية الفاعل الذي اقترف الجريمة تقصد ما حدث ــ ليست إلّا تفرقة تافهة وأصبحت الآن عتيقة ولا قيمة لها. قارن ص ٣٣٨. (المترجم).

[١٢٠]

إن حق النية يعني أن الصفة الكلية للفعل ليست ضمنية فحسب بل سوف يعرفها الفاعل وبذلك ستكون موجودة منذ البداية في ارادته الذاتية. والعكس ما نسميه باسم حق موضوعية الفعل يعني حق الفعل في أن يثبت نفسه بوصفه معروفاً ومراداً من الفاعل بوصفه مفكراً.

اضافة

حق التفرقة من هذا النوع يستلزم عدم المسؤولية الكاملة، أو شبه الكاملة، للأطفال والبله والمجانين.. الخ، عن أفعالهم. لكن كما أن الأفعال من زاوية وجودها الخارجي كحوادث تشمل النتائج العَرَضية كذلك ينطوي على الفاعل الذاتي على لا تعين تعتمد درجاته على قدرة وقوة الوعي الذاتي واتساع رقعته. وقد لا يوضع هذا التعين في الاعتبار إلّا في حالات الطفولة أو البلاهة، أو الجنون.. الخ. ما دامت هذه هي وحدها حالات الذهن والمعروفة جيداً التي تمحى فيها سمة التفكير، وحرية الارادة، وتسمح لنا بأن نعامل الفاعل على أنه خلو من شرف كونه موجوداً مفكراً ومريداً.

[١٢١]

الصفة الكلية للفعل هي المضمون المتنوع للفعل بما هو كذلك، عندما يرتدّ إلى صور الكلية البسيطة. بيد أن الذات بوصفها كائناً ينعكس على نفسه وبالتالي جزئية في علاقتها بجزئية موضوعها، لها في غايتها مضمون الجزئي الخاص، وهذا المضمون هو روح الفعل وهو الذي يحدد طابعه. والقول بأن هذه اللحظة الجزئية للفاعل موجودة ومتحققة في الفعل يشكل الحرية الذاتية بمعناها الأكثر عينية أعني أنه يشكّل حق الذات في أن تجد اشباعها في الفعل.

[١٢٢]

واستناداً إلى هذا الجانب الجزئي يكون للفعل قيمة ذاتية أو فائدة بالنسبة لي. وفي مقابل هذه **الغاية** ــ التي هي مضمون النية ــ نجد أن الطابع المباشر للفعل في مضمونه الأبعد يرتدّ إلى أن يصبح **وسيلة**. وبمقدار ما تكون مثل هذه الغاية شيئاً متناهياً فإنها يمكن بدورها أن ترتد وتصبح وسيلة لنية أبعد وهكذا **إلى ما لا نهاية**.

[١٢٣]

لا شيء في متناول يدنا حتى الآن بالنسبة لمضمون هذه الغايات سوى ما يأتي:

(أ) النشاط الخالص ذاته أعني النشاط الموجود بسبب واقعة أن الذات تضع نفسها فيما تنظر إليه على أنه غايتها فالناس على استعداد للعمل في متابعة ما يهمهم، أو ما ينبغي أن يهمهم بوصفه شيئاً يخصهم.

(ب) إن الحرية الصورية المجردة للذاتية لا يكون لها مضمون متعين إلاّ عند تجسدها الذاتي الطبيعي أعني في الحاجات، والميول، والأهواء والآراء والنزوات.. الخ. واشباع هذا المضمون هو الرفاهية أو السعادة في أنواعها الجزئية والعامة في آنٍ معاً وتلك هي غايات المجال المتناهي ككل.

اضافة

تلك هي وجهة نظر العلاقة (انظر فقرة ١٠٨) عندما تتسم الذات باختلافها الذاتي وبالتالي عندما تُعدّ جزئية ـ وذلك هو المجال الذي يظهر فيه مضمون الارادة الطبيعية (انظر فقرة ١١). لكن الارادة ليست على نحو ما هي عليه في مباشرتها بل على العكس، فإن هذا المضمون الآن ينتهي إلى إرادة تنعكس على نفسها وبالتالي ترتفع لتصبح غاية كلية، غاية الرفاهية أو السعادة. ويحدث ذلك على مستوى التفكير الذي لم يدرك بعد الارادة في حريتها لكنه يفكر في مضمونها بوصفه مضموناً طبيعياً ومُعطَى ـ وهو مستوى وجهة نظر عصر كروسس وصولون[١٨].

[١٢٤]

ما دام الاشباع الذاتي للفرد (بما في ذلك الاعتراف الذي يلقاه عن طريق

---

(١٨) يشير هيجل الى الحوار الذي دار بين كروسس Croesus وصولون Solon والذي رواه هيردوت جـ١ ص ٣٠ ـ ٣٣ «مرحلة التفكير التي نصل إليها في السعادة تقع في مرحلة وسط بين الرغبة المحض والطرف القصي الآخر، الذي هو حق بوصفه حقاً، أو الواجب كواجب. ففي السعادة تختفي المتعة الفردية. وصورة الكلية موجودة هناك لكن الكلي لم يظهر بعد بطريقته هو الخاصة. راجع تاريخ الفلسفة لهيجل جـ١ ص ١٦١ ـ ١٦٣. وانظر أيضاً دراسة هيجل لمذهب اللذة Eudaemonism في عبارة ترجمها ولاس Wallace في ملحوظة على الفقرة رقم ٥٤ من موسوعة العلوم الفلسفية (المترجم).

الشرف والشهرة) هو أيضاً جزء وجانب من انجاز غايات ذات قيمة مطلقة، فإنه ينتج من ذلك أن القول بأن مثل هذه الغاية وحدها هي التي ستظهر على أنها مرادة وهي التي ستتحقق، مثلها مثل وجهة النظر القائلة إن في الارادة غايات موضوعية وذاتية تطرد بعضها بالتبادل: هي دجماطيقية فارغة للفهم المجرد. وهذه الدجماطيقية هي أكثر من فارغة فهي تصبح ضارة عندما تتحول إلى القول بأنه بسبب أن الاشباع الذاتي موجود ــ على نحو ما هو موجود باستمرار عند اتمام أية مهمة ــ فإن هذا الاشباع هو ما ينوي الفاعل ضمانه من الناحية الجوهرية، وأن الغاية الموضوعية هي في عينه ليست سوى وسيلة لتلك الغاية. فوجود الذات هو سلسلة أفعالها، فلو كانت هذه الأفعال تمثل سلسلة من المنتجات لا قيمة لها فإن ذاتية الارادة ستكون عندئذ لا قيمة لها كذلك. لكن إذا ما كانت سلسلة الأعمال ذات طبيعة جوهرية عندئذ فإن نفس الشيء يصدق على الارادة الداخلية للفرد.

اضافة

إن حق جزئية الذات في الاشباع، أو بعبارة أخرى حق الحرية الذاتية هو محور ومركز الاختلاف بين العصور الحديثة والقديمة. ولقد عبرت المسيحية عن هذا الحق في لا تناهيه وأصبح المبدأ الكلي المؤثر في صورة جديدة من الحضارة. ويمكن أن نقول إن الحب، والمذهب الرومانتيكي، والسعي عن خلاص الفرد الأبدي.. الخ كان من بين الصور الأولى التي تشكّل فيها هذا الحق. ثمّ جاءت بعد ذلك صور أخرى مثل: الاقتناعات الأخلاقية والضمير. وأخيراً ظهرت صور أخرى: ظهر بعضها وساد فيما تلى ذلك بوصفه مبدأ المجتمع المدني وبوصفه لحظات في دستور الدولة في حين ظهر بعضها الآخر في مجرى التاريخ لا سيما تاريخ الفن، والعلوم، والفلسفة[١٩].

---

(١٩) هذه الفقرة هامة لأنها تلقي الضوء على ما يقصده هيجل «بالحرية الذاتية»، فهو لا يعني بها اشباع رغبة في ذاتها، لكنه يقصد حرية العثور على اشباع للذات ككل أعني للرغبات العاقلة (أو المعقلنة). وأدنى صورة عقلية من صور هذا الاشباع هي الحب الذي هو مشاعر، وليس مجرد غريزة على نحو ما سنرى عندما يصل هيجل إلى الحديث عن الأسرة. وهناك صورة أعلى من الاشباع (أي أكثر عقلانية) هي الاشباع الذي نحصل عليه عن طريق العمل؛ أعني اشباع حاجات الحياة الاقتصادية. وهذا هو مبدأ «المجتمع المدني». وهناك صورة أعلى هي الاشباع السياسي الذي نحصل عليه عن طريق المؤسسات البرلمانية والرأي العام. وهناك بالطبع رغبات بالمعنى المباشر لهذه الكلمة تُشبَع في الزواج والعمل والسياسة، لكن عندما لا يكون هناك في الغرض العقلي شيء آخر سوى اشباع الغريزة فإن ذلك يعني انكار وجود أي فارق بين الانسان=

ولا شك أن مبدأ الجزئية هذا هو لحظة النقيض، وهو في بادىء أمره يتحد مع الكلي بقدر ما يتميز عنه. ويركز الفكر المجرد على هذه اللحظة في تميزها عن الكلي ومعارضتها له. ونتج عن ذلك أن تظهر وجهة نظر عن الأخلاق لا نجد فيها شيئاً سوى كفاح مرير لا نهاية له ضد الاشباع الذاتي كما يمثله هذا الأمر: «افعل، وأنت كاره، ما يمليه عليك الواجب».

ولقد كان بالضبط هذا اللون من ألوان الاستنتاج هو الذي أنتج تلك الوجهة من النظر السيكولوجية المألوفة عن التاريخ التي تعرف كيف تنتقص من كل الأعمال الجليلة والرجال العظام وتحط من قدرهم بأن تحول الميول والأهواء إلى نية رئيسية، وغاية أساسية، وباعث مؤثر لهذه الأفعال تلك الميول التي وجدت كذلك اشباعها في انجاز شيء جوهري مثل المجد والشرف.. الخ، كذلك ما يترتب على تلك الأفعال وباختصار وجهها الجزئي. ذلك الوجه الذي حكم عليه فيما سبق بأنه قد يكون في ذاته شيئاً ضاراً. ويؤكد لنا هذا الاستنتاج: إن الأعمال الجليلة والفعالية التي تسري في سلسلة من جلائل الأعمال إذا ما أنتجت شيئاً عظيماً في العالم، وكان من نتائجها بالنسبة للفاعل الفرد: القوة والشرف، والمجد فإن ما ينتمي إلى الفرد ليس هو العظمة ذاتها في العالم لكن ما يرجع إليه هو النتيجة الخارجية الجزئية فحسب، لأن هذه النتيجة هي عاقبة، ولهذا يُفترَض أنها هي غاية الفاعل بل غاية وحيدة. إن مثل هذا التفكير يركز على الجانب الذاتي لهؤلاء الرجال العظام، ما دامت تقف على أساس ذاتي على نحو خالص، وبالتالي تتغاضى عمّا هو جوهري في تلك الحماقة التي خلقتها في هذا الفراغ الذي هو من صنعها، تلك وجهة نظر أولئك الخدم النفسانيين «التي لا ترى أن هناك أبطالاً، لا لأنه لايوجد أبطال، بل لأن هؤلاء النفسانيين ليسوا سوى خدم»(*) (٢٠).

= والحيوان، وجعل التاريخ البشري كله بغير معنى. (قارن الموسوعة فقرة ١٤٠) وينبغي الّا نظن أن هيجل يعتقد أن الحرية الذاتية هي مجرد حرية في اشباع ما يسميه أفلاطون بالرغبة الخالصة والبسيطة. فالفقرة ١٢٠ وما بعدها تبيّن بوضوح أن الذات الجديرة بهذه الحرية هي ذات مفكرة. ولهذا فان هيجل يعتقد أن «الحرية الذاتية» لم يعرفها اليونان قط. لأن الديانة المسيحية هي التي أدخلت مبدأ الضمير الذي تعتمد عليه هذه الحرية الذاتية. قارن نوكس ص ٢٣٩ (المترجم).

(*) «ظاهريات الروح» الطبعة الأولى ص ٦١٦ (المؤلف)، والترجمة الانجليزية ص ٦٧٣.

(٢٠) ولقد عرض هيجل هذه الوجهة من النظر في كتابه «محاضرات في فلسفة التاريخ» حيث يرى هيجل أنه ينبغي استبعاد ما يُسمى بالنظرة السيكولوجية وهي النظرة التي تردّ جميع الأفعال

[١٢٥]

العنصر الذاتي في الارادة، بمضمونه الجزئي وهو الرفاهية ـ ينعكس على نفسه ويكون لا متناهياً وبالتالي يرتبط بالعنصر الكلي أو بمبدأ الارادة. ولحظة الكلية هذه عندما توضع في البداية داخل هذا المضمون الجزئي نفسه، تكون هي الرفاهية للآخرين كذلك، أو هي الرفاهية للكل إذا ما تحددت تحديداً كاملاً وإن كان فارغاً تماماً[٢١]. وتحقق الرفاهية لعدد كبير من الجزئيات الأخرى هو على هذا النحو أيضاً غاية جوهرية وحق للذاتية. لكن الكلي على نحو مطلق ما دام لم يتحدد حتى الآن بأكثر من أنه «الحق» في تميزه عن مثل هذا المضمون الجزئي فإنه ينتج من ذلك أن هذه الغايات للجزئية تختلف كما هي عن الكلي، ومن ثمّ قد تتفق معه أحياناً، لكنها أيضاً قد لا تكون كذلك أحياناً أخرى.

[١٢٦]

ليست جزئيتي، مثل جزئية الآخرين، حقاً على الاطلاق إلّا إذا ما كنت

العظيمة في التاريخ إلى «القلب» وتضفي عليها طابعاً ذاتياً بحيث يظهر فاعلوها بمظهر الذين يقدمون على فعل كل شيء بدافع انفعال ما وبنوع من الرغبة المرضية فالاسكندر كانت تتملكه رغبة جنونية في الغزو وكان يعمل مدفوعاً بالرغبة في الشهرة والفتح وكذلك يوليوس قيصر ولهذا السبب كانا «لا أخلاقيين» عند هذه النظرة. والنتيجة طبعاً أن المؤرخين يظهرون في النهاية أفضل من هؤلاء الأبطال لأنه ليس لديهم أمثال هذه الرغبات فلم يفكر واحد منهم في غزو آسيا وإنما هو رجل مسالم يعيش مستمتعاً بالحياة ويترك الآخرين يستمتعون بها. ثم يسوق هيجل مثلاً يقول: «لا أحد يبدو بطلاً في نظر خادمه الخصوصي» ويضيف «لا لأن الأول ليس سيداً، بل لأن الثاني خادم». فهو يخلع لسيده حذاءه، ويعينه في الذهاب إلى فراشه، ويعرف شرابه المفضل. . الخ. قارن ترجمتنا العربية لـ العقل في التاريخ» المكتبة الهيجلية ـ دار التنوير، بيروت ١٩٨١. (المترجم).

(٢١) خلفية تفكير هيجل هنا هي نظريته في الحكم المنعكس (الموسوعة فقرة رقم ١٧٥). وسير الفكر من «هذا المعدن موصل للكهرباء» إلى «كل المعادن موصلة للكهرباء» يرجع إلى أن سبب حقيقة الحكم الأول هو وجود بعض من الكيف الكلي في هذا المعدن أصبح بفضله موصلاً للكهرباء، أعني أنه لا بدّ أن يشارك في هذه الخاصية نفسها جميع المعادن الأخرى. وهذا الكلي يصبح علنياً صريحاً (حتى ولو في صورة ناقصة) عندما نجمع معاً جميع الموضوعات التي يمكن أن يُحمل عليها نفس هذا المحمول. والفكر النظري أو المنعكس هو السمة التي تتسم بها دائرة الماهية في المنطق وهي تقابل هنا دائرة الأخلاق الذاتية. فالتفكير في رفاهيتي يؤدّي إلى ظهور الرفاهية التي هي محور كليتي الداخلية وهذه الاشارة الداخلية إلى الكلي توضع من الناحية الخارجية بوصفها اشارة إلى رفاهية الآخرين (المترجم).

موجوداً حراً، وكذلك جزئيات الآخرين، فهي لا يمكن أن تثبت نفسها بتناقضها مع أساسها هذا الجوهري وكنية لضمان رفاهيتي ورفاهية الآخرين (والنية في هذه الحالة الأخيرة صفة خاصة تُسمى «أخلاقية») لا تستطيع أن تبرر سلوكها الذي يكون خطأ.

اضافة

هناك حكمة فاسدة منتشرة في عصرنا انتشاراً واسع المدى تريد أن تجد مبرراً وعذراً لما يُسمى بالنية الأخلاقية الكامنة خلف الأفعال الخاطئة وأن تتخيل أن الأشرار من البشر يحملون قلوباً طيبة أعني قلوباً تريد خيرهم فحسب، بل وربما خير الآخرين كذلك. وهذه الفكرة تضرب بجذورها في تصور «الأريحية» الذي كان يشكّل، عند الفلاسفة السابقين على كانط[٢٢]، جوهر مجموعة من أعمال الدراما المؤثرة الشهيرة[٢٣].

لكن الفكرة تعود إلى الظهور في عصرنا الراهن في صورة مبالغ فيها جداً، حيث أصبح الحماس الداخلي والقلب أعني الصورة الجزئية بما هي كذلك، معيار الحق، والعقلانية، والامتياز أو السمو. والنتيجة هي أن الجريمة والأفكار التي تؤدّي إليها سواء كانت خيالات فارغة وتافهة، أو آراء جامحة؛ أصبح يُنظَر إليها على أنها حق، وعقلية، وسامية لأنها ببساطة صادرة عن قلوب الناس وحماسهم. (انظر الاضافة على الفقرة رقم ١٤٠ حيث تجد هناك تفصيلات أكثر حول هذا الموضوع).

---

(٢٢) يقصد فلاسفة عصر التنوير، كما هو واضح في تاريخ الفلسفة جـ٣ ص ٣٦٢ وص ٤٠٣ وما بعدها فثمة فلاسفة من أمثال «شافتسبري» و«هتشسون» (الذي تعرّف عليه كانط في الفترة ما بين ١٧٦٠ ــ ١٧٧٠) اهتموا بالاحسان والمحبة والأريحية، والمشاركة في سعادة الآخرين.. الخ. انظر في تحليل ونقد «قانون القلب» ظاهريات الروح ص ٣٩٢ وما بعدها حيث ينقد هيجل الفكرة التي روّج لها وبالغ فيها معاصروه من الرومانتيكيين إبّان القرن التاسع عشر (المترجم).

(٢٣) من الواضح أن هيجل يشير هنا إلى أدباء «العاصفة والاندفاع» Sturm und Drang الذين مهدوا لظهور الرومانتيكية في ألمانيا ولقد كتب هؤلاء الكثير من الروايات والمسرحيات وقصائد الشعر.. الخ. ومن ذلك مسرحية الشاعر الكبير شيللر Schiller «قطاع الطرق» التي تصور شاباً ذا نوايا طيبة يؤلف عصابة من اللصوص لمحاربة الطغيان ويتوقع بالطبع تعاطف المشاهدين معه وحماسهم له، والحكم على أن ما يفعله حق وعدل (المترجم).

وبالمناسبة فإننا ينبغي أن نحترس من وجهة النظر التي تقول إن الحق والرفاهية يدرسان هنا. إننا ننظر إلى الحق بوصفه حقاً مجرداً وإلى الرفاهية على أنها رفاهية جزئية لفاعل مفرد واحد. وما يُسمى بالصالح العام «رخاء الدولة» أعني حق الروح عندما تصبح موجودة بالفعل وعينية هو مجال مختلف أتم الاختلاف، مجال يصبح فيه الحق المجرد لحظة ثانوية مثل الرخاء الجزئي وسعادة الفرد. وكما لاحظنا فيما سبق[٢٤]، فإن من الأخطاء الفاحشة الشائعة في التفكير المجرد أنه ينظر إلى الحقوق الخاصة والرفاهية الخاصة على أنها مطلقة في معارضة كلية الدولة.

[١٢٧]

إن جزئية مصالح الارادة الطبيعية، إذا ما أُخِذت بأسرها ككل واحد، هي الوجود الشخصي أو الحياة؛ وهذه الحياة إذا ما تعرضت لأقصى ألوان الخطر وإذا ما دخلت في صراع مع الملكية الحقوقية لشخص آخر، لها أن تطالب بحق المحنة (بوصفه حقاً وليس رحمة) لأنه في مثل هذا الموقف فهناك من ناحية ضرر لا متناهٍ وقع على وجود انسان ما وبالتالي فقدان الحقوق تماماً. ومن ناحية أخرى فإن الضرر محصور فقط في تجسيد واحد للحرية، وهذا يعني الاعتراف في آنٍ معاً بالحق بما هو كذلك، وكذلك بالضرر الذي أصاب أهلية الحقوق لانسان ما، لأن هذا الضرر لا يؤثر إلاّ في هذه الملكية وحدها.

اضافة

حق المحنة هو أساس ما يُسمَّى باسم: العون الكافي beneficium competentia e[٢٥]، الذي يسمح للدائن بالاحتفاظ بأدواته وآلات حرثه، وملابسه، وباختصار يسمح له بالاحتفاظ بثروته أعني ملكية الدائن بمقدار ما ينظر إليها على أنها لازمة وضرورية لكي يواصل حياته، وأعني بالطبع ليواصل معيشته في مستواه الاجتماعي الخاص.

---

(٢٤) لم يذكر ذلك فيما سبق لكنه قد يعني، كما يعتقد لاسون Lasson أن الفكرة موجودة على نحو ضمني في الإضافة على الفقرة ٢٩. ومن الأهمية بمكان أن نلاحظ التأكيد الذي يبرزه هيجل هنا نفسه على كلمة «مطلقة». (المترجم).

(٢٥) عون كاف beneficium competentiae، هو حق مدعى عليه فاشل في حالات العقد أو أشباه العقد التي لا يحكم عليه فيها بأن يدفع أكثر من المبلغ الذي يمكن أن يترك له ما يكفيه للحياة حياة معقولة واضعاً في الاعتبار مستواه ومركزه في الحياة (المترجم).

[١٢٨]

وهـذه المحنـة تكشف عن تنـاهي، ومن ثمّ عَـرَضيـة، كـل من الحق والرفاهية(٢٦)؛ فهي تكشف عن تناهي وعَرَضية الحق بوصفه التجسيد المجرد للحرية دون أن يجسّد شخصاً جزئياً. كما تكشف عن تناهي وعَرَضية الرفاهية بوصفها مجال الارادة الجزئية التي تخلو من كلية الحق. وبهذه الطريقة فهما يقيمان، بطريقة أحادية الجانب ومثالية، الطابع الذي يملكان بالفعل في التصور. فالحق قد حدد بالفعل تجسده (قارن فقرة ١٠٦) على أنه ارادة جزئية. والذاتية في جزئيتها بوصفها ككل شامل، هي نفسها تجسيد للحرية (انظر فقـرة رقم ١٢٧) وفي الوقت نفسه هي ذاتها بوصفها علاقة لا متناهية للارادة بنفسها فإنها العنصر الكلي في الحرية على نحو ضمني. واللحظتان الموجودتان في الحق والذاتية، يتكاملان على هذا النحو ويبلغان حقيقتهما وهويتهما رغم أنهما لا يزالان في المقام الأول نسبيين الواحدة للأخرى هما (أ) الخير (بوصفه العيني الكلي المتعين على نحو مطلق).

(ب) الضمير (بوصفه الذاتية اللامتناهية التي تعي مضمونها من الناحية الداخلية وتحدده داخلياً).

القسم الثالث : الخير والضمير

[١٢٩]

الخير هو الفكرة بوصفها وحدة لتصور الارادة مع الارادة الجزئية(٢٧). وفي هذه الوحدة يكون للحق المجرد، وللرفاهية، وذاتية المعرفة، وعَرَضية الواقعة الخارجية استقلال وقوام ذاتي لكنه ملغى أو مرفوع، رغم أنها في الوقت نفسه لا

---

(٢٦) يمكن أن يتحد الحق، الذي هو مجرد، ورفاهيتي التي هي جزئي مجرد معاً. ومن ثمّ فهما معاً متناهيان، وهما معاً عَرَضيان في ظروف اشباعهما. وإذا أريد مجاوزة التناقض بينهما فلا بدّ لكل منهما أن يفقد تجريده ولا بدّ لهما معاً أن يدمجا في كل عيني واحد فيه الأضداد، الحق والرفاهية، سوف توجد كعوامل مساعدة أو ثانوية متميزة «في الواقع» لكنهما شيء واحد في المثال أو في الفكر. وذلك لا يتم انجازه على نحو كامل إلاّ عندما نصل إلى الحياة الأخلاقية، لكننا سوف نصل في القسم التالي إلى هوية نسبية بينهما (المترجم).

(٢٧) المراد الفكرة الشاملة للارادة الكلية مع ارادة الفرد الجزئية في آنٍ معاً (المترجم).

تزال موجودة باقية داخل هذه الوحدة في ماهيتها. وعلى هذا النحو يكون الخير هو الحرية المتحققة بالفعل، والغاية والهدف المطلق للعالم.

[١٣٠]

لا تكون للرفاهية، في هذه الفكرة أية صحة أو قيمة مستقلة بوصفها تجسيداً لارادة جزئية واحدة بل فقط بوصفها كلية وأساساً بوصفها كلية من حيث المبدأ أعني في مطابقتها للحرية، فالرفاهية بدون الحق ليست خيراً. وقلْ مثل ذلك في الحق بدون الرفاهية فهو أيضاً ليس خيراً. فقولنا «يحيا العدل» fiat justitia ينبغي ألّا يعقبه: «وليسقط العالم» Pereat mundus. وبالتالي فما دام الخير لا بدّ أن يتحقق من خلال الارادة الجزئية وهو في الوقت ذاته جوهرها، فإن له الحق المطلق في مقابل الحق المجرد للملكية والأهداف الجزئية للرفاهية. وإذا ما تميزت أي من هذه اللحظات عن الخير فلا يكون لها صحة ولا قيمة إلّا من حيث اتفاقها مع الخير وبمقدار ما تخضع له.

[١٣١]

الخير، والخير وحده، هو ما له قيمة بالنسبة للارادة الذاتية، وهذه الارادة الذاتية لا قيمة لها ولا كرامة إلّا من حيث اتفاقها مع الخير في النية والتقدير.

ولّما كان الخير عند هذه النقطة لا يزال فحسب هو هذه الفكرة المجردة للخير، فإن الارادة الذاتية ليست بعد مندمجة فيه ولا تقوم طبقاً له. وبالتالي فإنها ترتبط بالحق بعلاقة، وهذه العلاقة هي أن الخير ينبغي أن يكون جوهرياً بالنسبة لها أعني ينبغي لها أن تجعل من الخير هدفها وأن تحققه بالفعل على نحو كامل، في حين أن الخير من جانبه يجد في الارادة الذاتية وسيلته الوحيدة لكي يخطو إلى عالم الواقع الفعلي.

[١٣٢]

حق الارادة الذاتية هو أن ما تتعرّف عليه بوصفه صحيحاً سوف تراه خيراً، وأن الفعل بوصفه هدفها يدخل في الموضوعية الخارجية سوف يُنسَب إليها على أنه حق أو خطأ، خير أو شر، مشروع أو غير مشروع طبقاً لمعرفتها للقيمة التي للفعل في موضوعيته.

الخير هو من حيث المبدأ ماهية الارادة في جوهريتها وكليتها أعني ماهية الارادة في تحققها ومن ثمّ فهو يوجد ببساطة في الفكر وبواسطته وحده. ومن هنا كانت أقوال مثل: «ليس في استطاعة الانسان أن يعرف الحقيقة وإنما ينبغي عليه فقط أن يسير طبقاً للمظاهر وحدها» أو «التفكير يضر بالارادة الخيرة» هي معتقدات تحرم الروح من كل قيمة وكرامة لا فقط عقلية بل وأخلاقية أيضاً.

إن الحق في ألّا أعترف إلّا بما تراه بصيرتي فقط على أنه عقلي هو أعلى حق من حقوق الذات ـ رغم أنه تبعاً لطابعه الذاتي فإنه يبقى حقاً صورياً، وفي مقابله يبقى الحق الذي يقيم العقل بوصفه حائزاً للموضوعية أعلى من حق الذات.

والتبصر من حيث طابعه الضروري يمكن أن يكون صحيحاً وأن يكون مجرد رأي أو خطأ سواء بسواء. واكتساب الفرد هذا الحق الخاص بالتبصر يقوم على أساس مبادىء هذه الدائرة التي لا تزال أخلاقية فحسب، والتي هي جزء وجانب من ثقافته الجزئية الذاتية.

فقد أطلب من نفسي، وأعتبر ذلك حقاً من حقوقي الذاتية، أن تكون بصيرتي عن الالزام مؤسسة على تقدير البواعث الطيبة، وأن أقتنع به، وحتى أن أفهمه من تصوره وطبيعته الأساسية. لكن أيّاً ما كان ما أطلبه تلبية لارضاء اقتناعي عن طبيعة الفعل الخير، والمباح والممنوع، وبالتالي بصدد امكان نسبته فإن ذلك لا ينتقص من حق الموضوعية على الاطلاق.

فهذا الحق في تقدير الخير يختلف عن حق تقدير الفعل بما هو كذلك (انظر فقرة ١١٧)[٢٨]. فصورة حق الموضوعية التي تقابل ذلك هي هذه: نظراً لأن الفعل هو تغيير يُطلَب حدوثه في العالم الواقعي، وبالتالي سوف يجد الاعتراف فيه، فإنه لا بد أن يكون مطابقاً، بصفة عامة، لما هو صحيح في هذا العالم. فمَنْ يريد أن يعمل في عالم الواقع هذا يكون في الوقت ذاته قد أخضع نفسه لقوانينه واعترف بحق الموضوعية.

---

(٢٨) في الفقرة رقم ١١٧ يتحدث هيجل عن حق المعرفة. أمّا حق البصيرة وحق موضوعية الفعل فهما يذكران لأول مرة في الفقرة رقم ١٢٠ (المترجم).

وبالمثل نجد في الدولة بوصفها تموضعاً لمفهوم العقل أن المسؤولية القانونية لا يمكن أن ترتبط بما يعتنقه الفرد أو لا يعتنقه طبقاً لعقله الخاص أو طبقاً لتقديره الذاتي لما هو عدل أو ظلم أو خير وشر أو طبقاً للمتطلبات التي يقدمها المرء لاشباع اقتناعه الخاص. إن حق البصيرة في هذا المجال الموضوعي يكون صحيحاً كبصيرة فيما هو مشروع وغير مشروع من خلال ما هو معترف به على أنه حق، ويكون قاصراً على المعنى الأولي لهذه الكلمة، أعني المعرفة بالاتصال المباشر بما هو مشروع وهو لهذا السبب اجباري أو ملزم. وبالتالي فإن الدولة عن طريق نشر القوانين وعن طريق عمومية العادات تزيل من حق التبصر جانبه الصوري والعَرَضية التي لا تزال عالقة بالذات في مرحلة الأخلاق الذاتية.

إن حق الذات في أن تعرف الفعل في طابعه النوعي الخاص بوصفه خيراً أو شراً، مشروعاً أو غير مشروع ينتج عنه التقليل أو الغاء مسؤولية الأطفال، ـ من هذه الزاوية أيضاً ـ وكذلك البله والمجانين، رغم أنه يستحيل أن نحدد بدقة مفهوم البلاهة أو الطفولة أو درجة انعدام مسؤوليتها. لكن تحويل: العمى المؤقت، واثارة الانفعال أو السكر، وباختصار كل ما نسميه بقوة الدافع الحسي (باستثناء الدوافع التي هي أساس حق الحجز على الأموال قارن فقرة ١٢٧) ـ تحويلها إلى مبررات عندما ننظر في موضوع الاتهام، وطابعه النوعي الخاص، والمسؤولية عن جريمة معينة، والنظر إلى هذه الظروف بوصفها تهدم خطيئة المجرم ينطوي مرة أخرى (قارن فقرة ١٠٠ والملحق للفقرة ١٢٠) على عدم معاملة المجرم طبقاً لحقه وكرامته بوصفه انساناً؛ لأن طبيعة الانسان تعتمد بالضبط على واقعة أنه في جوهره شيء كلي، لا على أنه موجود لا تكون معرفته إلّا وقتية وتدريجية وعلى نحو مجرد.

وكما أن مَنْ يضرم النار في مبنى لا يفعل ذلك بسبب البوصة المربعة الصغيرة من سطح الخشب الذي وضع عليها مشعله وإنما هو الكلي في البوصة المربعة كلها أعني المنزل ككل، فكذلك من حيث هو ذات: لا هو الموجود المنعزل في هذه اللحظة من الزمن ولا هو هذا الشعور المتحمس للانتقام. وهو لو كان واحداً منهما فلا بدّ أن يكون حيواناً يُضرَب على رأسه بسبب خطره وعدم الأمان معه لأنه عرضة لنوبات جنون.

إن المسألة هي أن المجرم لا بدّ أن تكون لديه «فكرة واضحة» ـ لحظة الفعل عن الخطأ والتهمة التي تُنسب إليه قبل أن توجه إليه على أنها جريمة ، وهذه

المسألة تبدو لأول وهلة على أنها تحفظ له حق الذاتية ، لكن الحقيقة هي أنها تحرمه من طبيعته الكامنة بوصفه عاقلاً ، فهذه الطبيعة العاقلة ذات تأثير حاضر لا ينحصر على « الأفكار الراضحة » التي أشار إليها علم النفس عند فولف Wolff ؛ إنها فقط تكون مشوشة في حالات الجنون حتى لتنفصل عن معرفة وعمل الأشياء الجزئية[٢٩] .

إن الدائرة التي تكون فيها هذه الظروف الملطفة للجريمة والتي تعتبر عوامل في تخفيف العقوبة هي دائرة أخرى غير دائرة الحقوق. إنها دائرة الرحمة والغفران[٣٠].

[١٣٣]

ترتبط الذات الجزئية بالخير على أنه ماهية ارادتها ومن ثمّ ينشأ مباشرة من هذه العلاقة التزام هذه الارادة[٣١] . وما دامت الجزئية تختلف عن الخير ، وتقع في مجال الارادة الذاتية ، فإن الخير لا يتصف في البداية إلاّ بأنه الماهية المجردة الكلية للارادة أعني : الواجب . وما دام الواجب يكون على هذا النحو كلياً ومجرداً في طابعه فإنه لا بدّ لهذا السبب أو يؤدّى من أجل الواجب وحده .

[١٣٤]

لأن كل فعل يستدعي صراحة مضموناً جزئياً وغاية محددة، في حين أن الواجب عندما يكون مجرداً لا يستلزم شيئاً من هذا القبيل، فإن السؤال[٣٢]

---

(٢٩) عندما يكون في استطاعتنا أن نميز ما ندركه أو عندما يكون في استطاعتنا أن نفرّق بينه وبين غيره من الأشياء التي يمكن أن ندركها عندئذ يمكن أن نقول عن هذا الادراك إنه ادراك واضح (أي فكرة). . «عندما ننظر إلى شجرة في ضوء النهار يكون لدينا فكرة واضحة عن الشجرة» (قارن فولف: علم النفس التجريبي، فرانكفورت وليبزج عام ١٧٣٢ فقرة ٣١). تعليقات نوكس ٣٤٠.

(٣٠) انظر فقرة ٢٨٢ فيما بعد. (المترجم).

(٣١) انظر فيما سبق فقرة ١٣١ . الذات الجزئية تفرّق بين ما هو ماهوي في ارادتها وبين ما هو غير ماهوي كالرغبات الجزئية مثلاً وتحاول أن تجعل الأخيرة تتفق مع الأولى وتطابقها فالذات ينبغي أن تفعل ما هو «ماهوي» في ارادتها لكنها لا تجاوز أبداً ما ينبغي أن يكون «إلى ما هو كائن» (المترجم).

(٣٢) يذهب هيجل إلى أن هذا السؤال هو نفسه الذي سأله أحد معلمي الشريعة للمسيح ليحرجه عندما سأله «يا معلم، ماذا أعمل حتى أرث الحياة الأبدية؟» فأجابه يسوع: «ماذا تقول =

الذي يظهر هو: ما هو واجبي؟ ولا يوجد لدينا من جواب سوى هذين المبدأين:

(أ) أن نعمل طبقاً للحق.

(ب) أن نكافح من أجل الرفاهية، الرفاهية الخاصة للمرء، والرفاهية بمعناها الكلي، أعني خير الآخرين (أنظر فقرة ١١٩).

[١٣٥]

ومع ذلك فإن جميع هذه الواجبات الجزئية الخاصة لا توجد في تعريف الواجب نفسه، ولكن بما أنها جميعاً مشروطة ومحددة، فإنها تؤدّي في الحال إلى الانتقال إلى دائرة أعلى هي دائرة اللامشروط: دائرة الواجب. والواجب نفسه ـ في الوعي الذاتي الأخلاقي ـ هو ماهية وكلية هذا الوعي، أو الطريقة التي يرتبط بها داخلياً بذاته وحدها، ومن ثمّ فكل ما يبقى له هو الكلية المجردة، ولا يبقى لطابعه المتعين سوى هوية بلا مضمون أو اللامتعين الذي هو ايجابي على نحو مجرد.

اضافة

مهما يكن من أمر جوهرية اعطاء السيادة للتحديد الذاتي للارادة المطلقة أو غير المشروطة بوصفها أصل الواجب، وللطريقة التي حصلت بواسطتها معرفة الارادة ـ بفضل فلسفة **كانط** على أساس راسخ، ونقطة انطلاق لأول مرة إلى فكرة استقلالها الذاتي اللامتناهي، فسيظل تدعيم الموقف الأخلاقي، وبدون الانتقال إلى تصور الأخلاق، يعني رد هذا الذي حصلت عليه إلى مذهب صوري فارغ، ورد علم الأخلاق إلى مجرد وعظ بالواجب من أجل الواجب. ومن هذه الوجهة من النظر لا يمكن أن يكون هناك مذهب محايث للواجبات. وفي استطاعتنا بالطبع أن نجلب المادة من الخارج وأن نصل على هذا النحو إلى الواجبات الجزئية. لكن إذا ما أخذنا تعريف الواجب على أنه يخلو من التناقض، أي على أنه التطابق الصوري مع نفسه ـ الذي لا يكون شيئاً آخر غير اللاتعين المجرد ـ عندئذ لا نستطيع أن ننتقل إلى تحديد الواجبات الجزئية، ولا يمكن أن

ـ الشريعة؟» فقال الرجل: «أحبُّ الربَّ إلهك بكل قلبك، وبكل نفسك، وبكل قوتك، وبكل فكرك. وأحبُّ قريبك مثلما تحب نفسك» فقال يسوع: «بالصواب أجبت، اعمل هذا فتحيا». انجيل لوقا الاصحاح العاشر: ٢٥ ـ ٢٨. وقارن أيضاً الملحق على الفقرة ١٣٤ ـ فيما بعد. [المترجم].

يكون هناك معيار في هذا المبدأ لنقرر بواسطته ما إذا كان هذا الفعل يتفق أو لا يتفق مع الواجب عندما نضع في الاعتبار مضمون أي سلوك جزئي. وعلى العكس فإن أي سلوك خطأ أو غير أخلاقي يمكن أن يكون له تبرير.

صيغة كانط الأبعد[٣٣] هي: إن إمكان تصور فعل ما كقاعدة كلية يؤدّي إلى تصوير أكثر عينية للموقف، لكنه لا يتضمن في ذاته أي مبدأ يجاوز الهوية المجردة، «وغياب التناقض» الذي أشرنا إليه من قبل.

إن حديثنا عن «غياب الملكية» لا يتضمن في ذاته من التناقض أكثر مما يتضمن القول: إن هذه الأمة أو تلك أو هذه الأسرة أو تلك.. الخ، لا وجود لها، أو القول بفناء الجنس البشري كله. لكن لو كان قد تقرر بالفعل، عن طريق أسباب أخرى؛ أن الملكية والحياة البشرية لا بدّ أن توجد ولا بدّ من احترامها لكان من التناقض عندئذ أن تُرتكَب جريمة سرقة أو اغتيال؛ فالتناقض لا بدّ أن يكون تناقضاً لشيء ما أعني لمضمون سبق افتراضه منذ البداية واعتباره مبدأ محدداً ثابتاً. ولا يمكن للفعل أن يرتبط إلّا بمبدأ من هذا القبيل سواء بالاتفاق أو التناقض. لكن إذا كان الواجب سوف يُرَاد من أجل الواجب فحسب وليس من أجل مضمون معين، فإن طبيعة الهوية الصورية وحدها هي التي سوف تستبعد كل مضمون وكل تخصيص.

ولقد عرضت في كتابي «ظاهريات الروح»[٣٤] النقائض الأخرى، والصور

---

(٣٣) أنظر «ظاهريات الروح». وليس الواجب الخالص سوى صورة للفعل، وبما أنه صورة مجردة فهو لا يكترث بالمضمون الذي يُعطى له. ومن ثمّ فإن الفاعل عندما يعتقد أنه ينبغي عليه أن يكون جباناً لكي ينقذ حياته قد يدّعي أن الجبن واجب. فلو أن الواجب كان تنفيذ ما يمليه عليه الضمير فحسب فإن أي مضمون يحلو للفاعل أن يقدمه سوف يُعطى للفعل دون أي انتقاص من طابعه الصوري بوصفه ما يمليه الضمير. وفي كتاب «نقد العقل العملي» (الأنالوطيقا، الفصل الأول، فقرات ١ ــ ٦) بعد أن بين كانط أن القانون الخلقي يفترض مقدماً ارادة حرة، واصل الحديث لكي يجيب عن سؤال؛ كيف أعرف واجبي؟ ثم صاغ مبدأ الواجب من أجل الواجب «اعملْ بحيث يمكن أن تكون قاعدة ارادتك باستمرار مبدأ لتشريع كلي». وهيجل يقتبس هذا المبدأ بشيء من الاهمال أمّا الاقتباس المشار إليه في ملحق هذه الفقرة فهو أكثر دقة. ومن المحتمل أن تكون الفقرة التي كانت في ذهن هيجل هي مقدمة إلى تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق. (نوكس ص ٣٤١). (المترجم).

(٣٤) ظاهريات الروح الترجمة الانجليزية ص ٦١٥ ــ والموسوعة فقرة ٥٠٧ من الطبعة الثالثة. (المترجم).

الأخرى لهذا الواجب الذي لا ينتهي، والذي يكتفي فيه التفكير الأخلاقي ـ وهو تفكير يقتصر على **العلاقة** ـ على التجوال جيئة وذهاباً دون أن يتمكن من حلها أو أن يجاوز ما ينبغي أن يكون إلى ما هو كائن.

[١٣٦]

بسبب الطابع المجرد للخير، فإن اللحظة الثانية من الفكـرة وهي لحظة الجزئية بصفة عامة تقع داخل نطاقَ الذاتية. والذاتية في كليتها المنعكسة على ذاتها، هي اليقين الداخلي المطلق للذات، أعني أنها هي التي تضع الجزئي وهي العنصر المحدد الحاسم في الذات أي: الضمير Gewissen(٣٥).

[١٣٧]

الضمير الحق هو استعداد الارادة أن تفعل ما هو خير على نحو مطلق(٣٦). وإذنْ فإن للضمير مبادىء محددة ثابتة وهو يعي هذه المبادىء بوصفها واجباته وتحديداته الموضوعية الواضحة. فإذا ما اختلف الضمير عن مضمونه (الذي هو الحقيقة) فإنه لا يكون سوى الجانب الصوري من نشاط الارادة التي ـ بوصفها هذه الارادة(٣٧) ـ لا يكون لها مضمون خاص بها.

بيد أن النسق الموضوعي لهذه المبادىء والواجبات، واتحاد المعرفة الذاتية بهذا النسق لا يوجدان إلاّ عندما نصل إلى مرحلة الحياة الأخلاقية. أمّا ها هنا في المستوى المجرد للأخلاق الذاتية فإن الضمير يفتقر إلى هذا المضمون الموضوعي. وبالتالي فإن طابعه هو طابع اليقين الذاتي المجرد اللامتناهي الذي هو في نفس الوقت، ولهذا السبب نفسه، اليقين الذاتي لهذه الذات.

---

(٣٥) عندما يدرس هيجل موضوع الضمير Gewissen فإنه يستفيد من التشابه اللفظي مع الكلمة الألمانية Gewissheit التي تعني اليقين Certainty، وهذا التشابه غير موجود بين الكلمتين لا في اللغة العربية ولا في اللغة الانجليزية، وإنْ كان علينا أن نضع هذا الارتباط في ذهننا باستمرار حتى نستطيع فهم فكرته. (المترجم).

(٣٦) ما هو خير على نحو مطلق هو العيني وهو بالتالي متحدد ومتميز من الناحية النسقية، فمعنى أن تريده الذات هو أن تريده طبقاً لمبادىء عقلية محددة (المترجم).

(٣٧) هذه الارادة الذاتية المفردة معزولة عن النظام الاجتماعي العقلي هي مجرد يقين ذاتي، تجريد من المضمون، وهي قد تجعل من مضمون الارادة الطبيعية مضمونها. لكن الرغبات وما إلى ذلك لا تنتمي إلى هذه الذات بوصفها هذه الذات لكنها تنتمي إلى الذات بوصفها موجوداً بشرياً (المترجم).

الضمير هو التعبير عن الاسم المطلق للوعي الذاتي بالذات في أن تعرف بذاتها وفي ذاتها ما هو حق وما هو ملزم، وأن تعترف فقط بما عرفت على هذا النحو أنها تريده بوصفه حقاً ملزماً؛ والضمير على هذا النحو من حيث هو وحده المعرفة الذاتية مع ما هو مطلق هو شيء مقدس قد يكون من التدنيس عصيانه. غير أن القول بأن ضمير هذا الفرد الجزئي المعين يطابق فكرة الضمير، أو ما إذا كان ما يعلنه أنه خير هو خير حقاً، فتلك مسألة لا يمكن أن تتقرر إلّا من خلال مضمون الخير الذي يسعى إلى تحقيقه بالفعل. فما هو حق وما هو ملزم هو العنصر العقلي في تعينات الارادة. وهو في جوهره لا يمكن أن يكون الملكية الخاصة لفرد ما، وهو من حيث الشكل ليس شعوراً أو عاطفة أو أي نمط آخر من أنماط المعرفة (الحسية). لكنه أساساً شكل الكليات التي يحددها الفكر أعني شكل القوانين والمبادىء. ومن ثمّ فإن الضمير يخضع للحكم بصحته أو فساده، وهو عندما يلتجىء إلى ذاته فحسب لاصدار القرار فإنه يتعارض على نحو مباشر مع ما يريد أن يكون أعني مع قاعدة السلوك العقلي السليم والصحيح على نحو مطلق. ومن ثمّ فإن الدولة لا يمكن لها أن تعترف بالضمير في صورته الخاصة أي بوصفه معرفة ذاتية، كما أنها لا يمكن أن تسلّم بصحة الرأي الذاتي، والتوكيد الذاتي، أو الالتجاء إلى الرأي الذاتي وهي أمور لا قيمة لها في العلم. إن عناصر الضمير الحق ليست مختلفة لكنها يمكن أن تكون كذلك، والعامل المحدد هو ذاتية الارادة والمعرفة، التي يمكن أن تفصل نفسها عن المضمون الحقيقي للضمير وأن تقيم استقلالها الخاص، وأن ترد هذا المضمون إلى مجرد شكل أو مظهر. وعلى ذلك فإن الالتباس الموجود في موضوع الضمير يكمن فيما يلي: يُفتَرض في الضمير مقدماً أنه الوحدة، أو الهوية القائمة بين المعرفة والارادة الذاتية والخير الحقيقي، وعلى هذا النحو يتأكد ويُعْتَرف به بوصفه شيئاً مقدساً، ومع ذلك نجد أنه في الوقت ذاته لا يزال يدّعي لنفسه بحق لا يكون له إلّا بفضل مضمونه العقلي وحده من حيث أنه مجرد فكر ذاتي لوعي ذاتي فحسب.

لمّا كانت مرحلة الأخلاق الذاتية تتميز في هذا الكتاب عن مرحلة الأخلاق الموضوعية (أو الاجتماعية) فإننا لا نعرض فيها إلّا للضمير الصوري فقط. ولا يذكر الضمير الحقيقي هنا إلّا لكي نفرق بينه وبين النوع الآخر، وحتى نتجنب سوء فهم ممكن هنا هو: أن القارىء قد يظن أنه ما دامت هناك دراسة للضمير الصوري فإن البرهان إنما يتعلّق بالضمير الحقيقي، في حين أن الأخير عبارة عن

جزء من الاستعداد الأخلاقي الموضوعي الذي سيظهر أمامنا لأول مرة في القسم التالي[٣٨]. أمّا الضمير الديني فهو لا يمتّ إلى هذا المجال على الاطلاق.

[١٣٨]

هذه الذاتية من حيث هي تحديد ذاتي مجرد، ويقين خالص للمرء بنفسه فحسب، تـذيب في ذاتها في الحـال الـطابـع المتعـين للحق كله، وللواجب، وللوجود، بمقدار ما تبقى في آنٍ معاً: قوة للحكم، ولتحدد من داخل ذاتها فقط، ما هو خير بالنسبة لمضمون معين؛ وكذلك القوة التي يدين لها الخير بتحققه الفعلي في الوقت الذي كان فيه في بداية الأمر مجرد مثل أعلى، وما ينبغي أن يكون فحسب.

اضافة

إن الوعي الذاتي الذي بلغ هذا الانعكاس المطلق على نفسه يعرف ذاته من خلال هذا الانعكاس على أنها ذلك اللون من الوعي الذي يجاوز، وينبغي أن يجاوز، نطاق أي تعين خاص مُعطَى أو موجود. إن اتجاه المرء للنظر إلى داخل نفسه بعمق وإلى أن يعرف ويحدد من الداخل ما هو حق وما هو خير (وهو يمثل إحدى السمات العامة في التـاريخ كـما هي الحال عنـد سقراط، والـرواقية، وآخرين)[٣٩]، هذا الاتجاه يظهر في العصور التي لا يمكن فيها لما هو معترف به

(٣٨) يتخذ الوعي الحقيقي في الدولة صورة الوطنية (انظر فيها بعد فقرة ٢٦٨) ــ ولاحظ على كل حال أن هيجل عندما يقول ذلك فإنه يضع في ذهنه الدولة كفكرة، أعني الدولة العقلية. أمّا الدول الفاسدة الموجودة وما فيها من وطنية زائفة أو اطاعة للضمير أي لقوانينها الزائفة فهي ليست في ذهن هيجل عندما يتحدث عن الضمير الحقيقي الذي هو قبول وتنفيذ ما يمليه الضمير وفقاً للقوانين العقلية وحدها. اما بالنسبة للضمير الديني فارجع إلى الموسوعة فقرة ٥٥٢. ويؤكد هيجل أن الضمر الديني، في المذهب البروتستانتي، يتحد مع الضمير الحقيقي في هوية واحدة (لاحظ أن هيجل كان بروتستانتياً!) والدين بصفة عامة هو دائرة تعلو دائرة الدولة (المترجم).

(٣٩) جوهر تعاليم سقراط هو حكمة معبد دلفي «اعرفْ نفسك» ولقد وصف نفسه بأنه قابلة يولِّد الأفكار الموجودة بالفعل كأجنة في أذهان الناس. قارن فقرات ٢٧٩ و٣٤٣ ــ وانظر تاريخ الفلسفة لهيجل المجلد الأول ص ٣٩٧ وما بعدها. أمّا شعار الرواقية فهو «عش على وفاق مع الطبيعة» وهو يعني على وفاق مع العقل. «وعلى هذا المبدأ الصوري الخالص الذي يجعل المرء في انسجام كامل مع نفسه بوصفه طبيعة مفكرة فحسب، تعتمد القوة التي تجعل المرء غير مكترث لأي متع جزئية أو انفعالات أو منافع خاصة» هيجل: تاريخ الفلسفة المجلد الثاني ص ٢٦٣.

على أنه حق وخير في العادات المعاصرة، أن يشبع ارادة الفضلاء من الناس فعندما يصبح عالم الحرية القائم خائناً لارادة أفاضل الناس، فإن هذه الارادة تفشل في أن تجد نفسها في الواجبات المعترف بها ولا بدّ لها أن تحاول أن تجد في عالم المثل الأعلى للحياة الداخلية وحدها ذلك الانسجام الذي فقده الواقع المتحقق بالفعل. وما أن يدرك الوعي الذاتي حقه الصوري ويضمن الوصول إليه بهذه الطريقة حتى يعتمد كل شيء على طابع المضمون الذي أعطاه لذاته.

[١٣٩]

ما أن يحيل الوعي الذاتي جميع الواجبات الصحيحة إلى بطلان، ويحيل نفسه إلى جوانية خالصة للارادة، حتى يصبح القوة الممكنة إمّا: في أن يجعل من الكلي مبدأ له على الاطلاق أو أن يجعل الجزئية الخاصة لارادة الذات تعلو على الكلي على حد سواء، متخذاً منها مبدأ له ومحققاً لها في أفعاله أعني أنها تصبح شراً بالقوة.

اضافة

حين يكون لديك ضمير، وحين يكون هذا الضمير مجرد ذاتية صورية فحسب، فإن ذلك يعني ببساطة أنك على حافة الانزلاق إلى الشر؛ ففي حالة استقلال اليقين الذاتي، بما له من استقلال في المعرفة واتخاذ القرار، يكون لكل من الأخلاق الذاتية والشر أصل مشترك واحد.

إن أصل الشر بصفة عامة إنما يوجد في غموض الحرية (أعني في الجانب النظري من الحرية) وهو غموض تخرج به حرية الضرورة من المستوى الطبيعي للارادة، وهو شيء باطني إذا قورن بهذا المستوى[٤٠]. إنه هو هذا المستوى

---

(٤٠) درس هيجل هذا الموضوع نفسه بالتفصيل في الموسوعة فقرة ٢٤. والبرهان هنا يسير على النحو التالي:

إننا جميعاً نبدأ الحياة من المستوى الطبيعي، وفي مثل هذا المستوى، كالطفولة مثلاً لا توجد حرية ولا أخلاقية. وتعتمد الحرية على اكتشاف الذات التي هي روحية وليست طبيعية، أعني أن الذات العقلية الباطنية موجودة على شكل جرثومة حتى في حالة الطفل الصغير. وبتجاوز هذه الحياة نحصل على الحرية. لكن لمّا لم يكن هناك فسخ أو كسر لاتصال الحياة فإنه يمكن أن يُقال إن الحرية تنشأ من الحياة الطبيعية وأنها مع ذلك تعارض مثل هذه الحياة، أعني أنها جوهرنا الداخلي طوال الوقت.

وتظهر الارادة الطبيعية إلى الوجود كارادة أصيلة عندما تتخذ شكل الارادة الجزئية أعني ـ

الطبيعي للارادة الذي يظهر إلى الوجود بوصفه تناقضاً ذاتياً، ولا يمكن التوفيق بينه وبين ذاته داخل هذا التعارض، وبالتالي فان جزئية الارادة هذه هي بالضبط التي تجعلها بعد ذلك شرا. أعني أن الجزئية هي باستمرار ثنائية: وهي هنا عبارة عن تعارض بين المستوى الطبيعي للارادة وبين جوانيتها؛ ولا تكون الأخيرة في هذا التعارض سوى ذاتية نسبية ومجردة لا يمكن لها أن تستمد مضمونها إلّا من مضمون متعين للارادة الطبيعية، ومن الرغبة، والغريزة والميل. . . الخ.

ولقد قيل عن هذه الرغبات والغرائز. . الخ أنها يمكن أن تكون خيراً ويمكن أن تكون شراً. ولكن ما دامت الارادة تتخذ مضموناً محدداً لها من هذه الغرائز في طابعها العَرَضي الذي تمتلكه بوصفها طبيعية، وكذلك الصورة التي تكون لها في هذه المرحلة وهي صورة الجزئية ذاتها ـ فإنه ينتج من ذلك أنها تتعارض مع الكلي بوصفه تموضعاً داخلياً، وتتعارض مع الخير الذي يظهر على المسرح بوصفه الطرف الأقصى، الطبيعي الخالص والبسيط، للموضوعية المباشرة، بمجرد ما تنعكس الارادة على نفسها ويصبح الوعي معرفة بالوعي. في هذا التعارض تكون

- الارادة التعسفية أو العشوائية (قارن فقرة ١١ ـ ١٥) وسبب هذا التناقض هو الصدام بين صورتها ومضمونها. فصورتها «أنانية» ذاتية: إنها ذاتي الداخلية التي تختار وهي التي توصف بأنها حرة؛ رغم أنها من الناحية التجريدية هي الأنا الخالص أو الذاتية المجردة الموصوفة في الفقرة رقم ٥. ومضمونها مُعطى بواسطة الطبيعة وتتألف من الرغبات والغرائز. . الخ (انظر فقرة ١١).

والرغبات في ذاتها ليست خيراً ولا شراً فالطفل الذي تقود هذه الرغبات حياته يوصف بالبراءة فهو لم يصبح بعد على المستوى الأخلاقي. أمّا ما يجعلها شراً فهو اختيارها في معارضة الخير. واختيار من هذا القبيل مفتوح أمام الارادة الجزئية لأن هناك تفرقة واضحة في تلك الارادة بين الشكل والمضمون؛ ولأن الفكر الذي يجعل هذه التفرقة ممكنة قد ينعكس على الأنا وبالتالي يكتشف الطبيعة الحقيقية لجوهر الأنا، أعني أن هذا الجوهر ليس هو الذاتية المجردة لكنه الخير أو الكلي. (قارن فقرة ١٣٢). ومن هنا كان من الممكن للذاتية المجردة، ذاتية العشوائية والتعسف أن تختار إمّا الخير أعني جوهرها أو الرغبة الطبيعية التي تصارع وتعارض هذا الجوهر. أعني أنها قد لا تتخذ مقياساً للاختيار حقيقتها الأصيلة وكليتها وإنما جزئيتها، أي ما يعارض كليتها. وحين تفعل ذلك تكون شريرة. وحريتها الداخلية قد مكنتها من أن تريد الطبيعي، أعني أن تريد ما يناقض جوهرها، وهذا هو بالضبط معنى الشر. ومن هنا فإن الشر ليس هو الطبيعة وحدها، وليس هو الفكر وحده (فالشر ليس هو نفسه الخطأ). بل إن الشر هو اتحاد الطبيعة والتفكير انه: ارادة ما هو طبيعي وهي التي يجعلها التفكير ممكنة. والشرط السابق للشر هو معرفة الخير والشر أعني القدرة على التفرقة بين الماهية الكلية للارادة وما يعارض هذه الماهية. من تعليقات نوكس ص ٣٤٢ [المترجم].

جوانية الارادة شراً. وعلى هذا النحو يكون الانسان شريراً بالجمع بين جانبه الطبيعي أو غير المتطور والتفكير في ذاته. وبالتالي فإن الشر لا ينتمي إلى الطبيعة بما هي كذلك في ذاتها ــ ما لم نفترض أن الطبيعة هي الجانب الطبيعي للارادة الذي يرتكز على مضمونها الجزئي ــ ولا التفكير المرتد إلى ذاته، أعني المعرفة بصفة عامة ما لم تعني تأكيد نفسها في معارضة الكلي.

لا مندوحة عن أن يرتبط هذا الوجه من وجوه الشر، وضرورته، بواقعة أن هذا الشر نفسه مدان بأنه ضرورة ما لا ينبغي أن يكون أعني واقعة أن الشر ينبغي أن يُلغَى ويُحذَف. ولا يعني ذلك أنه ينبغي ألاّ يكون هناك على الاطلاق أي لون من ألوان الثنائية في الارادة، بل على العكس فإن هذه الثنائية نفسها هي التي تميز بين الانسان والحيوان غير العاقل. لكن المهم أن الارادة ينبغي ألاّ ترتكز عليها، أو أن تتشبث بالجزئي بوصفه شيئاً جوهرياً في مقابل الكلي، بل ينبغي عليها أن تجاوز هذه الثنائية بوصفها لا شيء. وفضلاً عن ذلك ــ بالنسبة لضرورة الشر هذه ــ فإن الذاتية، بوصفها انعكاساً ذاتياً لا نهاية له، هي التي توجد وتواجه في تعارض بين الكلي والجزئي. ولو بقيت في هذا التعارض، أعني لو كانت شريرة فإنها في الحال تكون مستقلة وتنظر إلى نفسها على أنها معزولة، وأنها هي نفسها ارادة الذات. ومن ثمّ فإذا اقترفت الذات الفردية شراً، فإن الشر في هذه الحالة يكون مسؤولية الفرد على نحو خالص وبسيط.

[١٤٠]

في كل غاية تسعى إليها الذات الواعية نفسها هناك شيء ايجابي (انظر فقرة رقم ١٣٥) حاضر بالضرورة لأن الغاية هي ما يُفتَرض في كل عمل عيني متحقق بالفعل. ويعرف المرء كيف يستخرج ويؤكّد هذا الشيء الايجابي بل إنه قد يواصل السير فينظر إليه على أنه واجب أو نية سامية. وهو حين يفسّره على هذا النحو يصبح قادراً على ابراز عمله على أنه خير أمام أعين الناس وعينه هو نفسه، رغم واقعة أنه تبعاً لطابعه الفكري ولمعرفته للجانب الكلي من الارادة يدرك عن وعي التناقض بين هذا الوجه الايجابي والمضمون السلبي الجوهري لعمله. وخداع الآخرين بهذه الطريقة هو ما يُسمَّى بالنفاق؛ في حين أن خداع المرء نفسه هو تجاوز النفاق: إنه المرحلة التي تزعم فيها الذاتية أنها مطلقة.

اضافة

هذه الصورة الأخيرة، والأكثر عمقاً، للشر، والتي يتحول فيها الشر إلى

خير، وينقلب الخير شراً. كما أن الوعي الذي يدرك قوته في هذا التحول ويدرك نفسه على أنه مطلق، هي العلامة المميزة للذاتية في مرحلة الأخلاق الذاتية هذه؛ إنها الصورة التي يزدهر فيها الشر في عصرنا، وهي نتيجة وصلنا إليها بفضل الفلسفة أعني بفضل سطحية فكر استطاع أن يلوي التصور العميق ويشكله في هذه الصورة ويغتصب اسم الفلسفة، تماماً مثلما انتحل الشر اسم الخير.

في هذه الملاحظة سوف أشير بإيجاز إلى الصور الرئيسية للذاتية التي أصبحت متداولة:

(أ) يتضمن النفاق اللحظات التالية:

١ ــ معرفة الكلي الحقيقي سواء أكانت معرفة في صورة شعور بالحق أو الواجب أو معرفة وفهماً أكثر عمقاً لهما.

٢ ــ ارادة الجزئي الذي يصارع الكلي.

٣ ــ المقارنة الواعية بين اللحظتين السابقتين.

٤ ــ وإلى هذا الحد فإن الذات الواعية تدرك في عملية الارادة أن ارادتها الجزئية من حيث طابعها شر.

إن هذه النقاط تصف الفعل الذي تصاحبه نية سيئة، أمّا النفاق الحقيقي فهو يتضمن شيئاً أكثر من ذلك.

ولقد أُعطيت أهمية عظمى، في وقت من الأوقات، للسؤال الذي يتساءل: عمّا إذا كان الفعل يُعتَبر شراً إذا ما صاحبته نية سيئة فحسب، أعني إذا ما صاحبته معرفة صريحة باللحظات التي سبق ذكرها. ولقد استنتج بسكال Pascal اجابة جديرة بالاعجاب حيث يقول(*): سوف يُدَان كل أنصاف الخطاة جميعاً،

(*) الرسائل الريفية (الرسالة الرابعة) وفي نفس السياق يقتبس بسكال أيضاً شفاعة السيد المسيح لاعدائه وهو على الصليب «اغفرْ لهم يا أبتاه، فإنهم لا يعلمون ما يفعلون». وهي صلاة قد تكون لا لزوم لها لو أن واقعة عدم معرفتهم بما يفعلون قد أضفت على هذا الفعل صفة البراءة، وبالتالي فإنه يسقط الحاجة إلى الغفران. ويقتبس بسكال كذلك من أرسطو (الأخلاق النيقوماخية ١١١٠ ب ٢٤) التفرقة بين الانسان الذي يفعل وهو يجهل والانسان الذي يفعل وهو يعلم - في الحالة الأولى: حالة الجهل فإن فعله لا يكون مرادا بحرية. (وهذا الجهل يتعلّق بالظروف الخارجية. راجع فيما سبق فقرة ١١٧) وبالتالي ينبغي ألاّ يُنسب إليه فعله. لكن أرسطو يقول عن الحالة الثانية «كل شرير يجهل ما الذي ينبغي عليه فعله وما الذي ينبغي عليه أن يحجم عن فعله، وهذا اللون=

الذين يحبون الفضيلة بعض الحب. أمّا أولئك الخطاة الذين يعترفون بخطيئتهم صراحة: الخطاة القساة، الخطاة الخُلَّص، الممتلئين بالخطيئة والذين أنجزوا أعلى درجاتها فإن جهنم لن تمسك بهم فقد خدعوا الشيطان بفضل استسلامهم له..

ينبغي علينا ألاّ نظن أن الحق الذاتي للوعي الذاتي، في أن يعرف ما إذا كان طابع الفعل خيراً أم شراً حقاً، يصطدم بحق الموضوعية المطلق، كما لو كان العنصران منفصلين ومحايدين أحدهما بالنسبة للآخر ولا يرتبط أحدهما بالآخر إلاّ عرضاً. لقد كان مثل هذا التصور للعلاقة بينهما كامناً بصفة خاصة في جذور المشكلات القديمة حول فعالية النعمة أو الفضل الالهي Grace [٤١]. فالشر في جانبه الصوري هو أخص خصائص الفرد ما دامت:

(أ) ذاتيته هي بالضبط التي تضع نفسها على نحو خالص وبسيط من أجل ذاتها، ولهذا السبب كان الشر هو، على نحو خالص وبسيط، مسؤولية الفرد الخاصة، (أنظر فقرة ١٣٩ والاضافة على هذه الفقرة).

(ب) والانسان في جانبه الموضوعي يتفق مع تصوره بمقدار ما يكون روحياً، وباختصار موجوداً عاقلاً يحمل في طبيعته بما هو كذلك خاصية الكلية التي تعرف نفسها. ولهذا فإننا نخطىء حين نعامله باحترام طبقاً لتصوره إذا انفصل عنه

= من الفشل في التمييز هو الذي يجعل الناس ظالمين وأشراراً بصفة عامة... إن الاختيار الجاهل بين الخير والشر هو السبب لا في أن يكون الفعل غير ارادي (في ألاّ يُنسب إلى أحد) بل فقط في أن يكون الفعل شريراً». ومن الواضح أنه كانت لدى أرسطو نظرة أعمق، عن العلاقة بين المعرفة والارادة، من النظرة التي أصبحت شائعة في الفلسفة السطحية التي تعلمنا المعرفة المضادة وهي: أن القلب والحماس هما المبدآن الحقيقيان للفعل الأخلاقي (المؤلف).

(٤١) تتلخص مشكلة النعمة Grace في التوفيق بين ايمان المرء بعدم قدرته على الوصول إلى الخلاص في استقلال عن النعمة الآلهية أو الفضل الآلهي مع ايمان المرء في نفس الوقت بحرية الانسان، ولقد ذهبت الجانسينية Jansenism في القرن السابع عشر إلى التقليل من حرية الانسان ودخلت في نقاش وخلاف مع اليسوعيين حول هذه المشكلة. والمذهبان يؤمنان بفاعلية النعمة والفضل الإلهي لكنهما يختلفان في طريقة الحصول عليها. ويرى هيجل أنه إذا كانت النعمة الالهية، أو قوة الله أعني الموضوعية ـ تُعطى لبعض الناس دون البعض الآخر، على نحو ما يتفق الفريقان، لكانت قوة الله والحرية البشرية عندئذ تُعالجان كما لو كانتا لا ترتبطان إلاّ على نحو عَرَضي. قارن عرضاً جيداً لنزاع القرن السابع عشر حول هذه المشكلة (وتلك هي الخلفية التي يشير إليها هيجل في الاضافات السابقة) ـ كتاب الأسقف موريس عن بسكال Pishop Morris: Pascal لندن ١٩٣٧، لا سيما الفصل السادس. من تعليقات نوكس ص ٣٤٣ (المترجم).

جانبه الخيّر، وبالتالي ينفصل فعل الشر كشر عنه أيضاً ولا يُنسَب إليه كشر. أمّا إذا تساءلنا: كيف نحدد الوعي بهذه اللحظات في تمييزها بعضها عن بعض، أو إلى أي حد تطورت أو فشلت في أن تتطور بوضوح حتى لنقدر أن نتعرّف عليها، وإلى أية درجة يفعل الفعل الشرير بنية سيئة قليلاً أو كثيراً ــ جميع هذه الأسئلة تمثل الجانب التافه من الموضوع، وهو جانب يهم أساساً الناحية التجريبية.

ومهما يكن من شيء فإن الشر، واقتراف الشر بنية سيئة لا يعنيان تماماً النفاق. إذْ يدخل في النفاق إلى جانب الطابع الصوري للزيف **أولاً**: زيف اعتناق الشر واعتباره خيراً أمام الآخرين، وظهور المرء في جميع المناسبات بمظهر الانسان الخيّر، صاحب الضمير الحي، الورع. . . الخ وهو سلوك يُعتَبر في مثل هذه الظروف مجرد خدعة يخدع بها الآخرين.

ثانياً: ومن ناحية أخرى فإن الانسان السيىء قد يجد في سلوكه الطيب في مناسبات أخرى، أو في ورعه، أو، باختصار، في الاسباب الخيّرة: ما يبرر في نظره الشر الذي يقترفه لأنه قد يستخدم هذه الأسباب فيحول طابعها الظاهري من الشر إلى الخير. وتعتمد قدرته في هذا العمل على الذاتية التي تعرف، كسلبية مجردة، أن جميع التعينات خاضعة لها وتنبع من ارادتها الخاصة.

(جـ) في هذا التحويل من الشر إلى الخير يمكننا أن ندخل لأول وهلة صورة المذهب الذاتي المعروفة باسم «المذهب الاحتمالي Probabilism»[٤٢]. فالمبدأ المرشد لهذا المذهب هو أن أي فعل يمكن أن يكون مسموحاً بفعله، وأن يفعل بنية سهلة وضمير مرتاح، بشرط أن يكون في مقدور الفاعل أن يتصيّد أيّ مبرر جيد لفعله، وليكنْ سلطة رجل لاهوتي واحد، حتى ولو كان الفاعل يعرف أن هناك لاهوتيين آخرين يرفضون على نحو واضح مثل هذه السلطة. حتى في هذه الفكرة لا يزال يوجد التصور الصحيح وهو أن السلطة والمبرر الذي يستند إلى السلطة لا يقدمان سوى احتمال فحسب رغم أن هذا الاحتمال يكفي لكي يرتاح الضمير. إنه من المسلّم به في المذهب الاحتمالي أن للمبرر الجيد مثل هذا الطابع وهو أنه يمكن أن يوجد إلى جانبه مبررات جيدة أخرى لها نفس الدرجة من الخير. وحتى هنا علينا

(٤٢) مذهب في اللاهوت الأخلاقي عند اليسوعيين؛ والاحتمال هنا ليس احتمالاً رياضياً لكنه يعني الاحتمال المرجح للصدق لوجود أسباب لها وزن كبير؛ وهم يذهبون إلى أنه ينبغي أن يكون هناك سبب قوي جداً لافتراض أن فعلاً ما ينبغي ألاّ يُحرَّم (المترجم).

أن نعترف بأثر الموضوعية في قولنا إن السبب أو المبرر هو العامل الذي يحدد؛ لكن هذه التفرقة بين الخير والشر قد تمت اعتماداً على جميع هذه المبررات الجيدة والأساسية الخيرة بما فيها السلطات اللاهوتية أيضاً رغم واقعة أنها كثيرة ومتناقضة، والنتيجة هي أن تكون لذاتية الشيء، وليس لموضوعيته ـ الكلمة الأخيرة. وهذا يعني أن نجعل من الهوى والتعسف (أو الارادة الذاتية) حكاماً وقضاة للخير والشر، وتكون النتيجة تقويض الأخلاق والشعور الديني أيضاً لكن واقعة أن اتخاذ القرار يقع داخل ذاتية الفرد الخاصة وحدها هي أمر لم يعترف به المذهب الاحتمالي صراحة بوصفه مبدأ له. بل على العكس، كما سبق أن ذكرنا، تراه يذهب إلى أن سبباً ما هو الذي يحسم الأمر، ومن ثمّ فإن المذهب الاحتمالي إلى هذا الحد يظل صورة من صور النفاق.

(د) في مراحل الذاتية نجد أن المرحلة التالية في النظام الصاعد هي وجهة النظر التي تقول إن خيرية الارادة تعتمد على ارادتها للخير[٤٣]. ويفترض أن هذه الارادة للخير المجرد تكفي، بل هي في الواقع المطلب الوحيد لكي يكون الفعل خيراً. وبما أن ارادة شيء محدد تجعل للفعل مضموناً، فإن الخير المجرد لا يحدد شيئاً، ومن ثمّ فإنه يترك للذاتية الجزئية اعطاء هذا المضمون طابعه ومكوناته.

وكما هي الحال في المذهب الاحتمالي فإن أي شخص لا يكون هو نفسه «الأب المبجل» المثقف لكنه مع ذلك يمكن أن يكون لديه تصنيف لمضمون محدد تحت محمول كلي هو «الخير» تقوم به سلطة أحد اللاهوتيين، كذلك الحال هنا ـ فأي ذات ـ دون أي مواصفات أخرى أو مؤهلات أبعد ـ تنشغل بشرف اعطاء مضمون لخير مجرد. أو بعبارة أخرى تدرج مضموناً تحت تصور كلي. وليس هذا المضمون سوى أحد العناصر الكثيرة في فعل هو كل عيني؛ أمّا العناصر الأخرى فقد تتضمن صفات مثل «مجرم» و«شرير». وهذا المضمون المتعين الذي أعطيه للخير بصفتي ذاتاً، هو الخير الذي أعرفه في الفعل أعني هو نيتي الخيرة. (قارن فقرة ١١٤). وهكذا ينشأ تناقض بين الأوصاف: فالفعل طبقاً لواحد منها «خير»، وطبقاً لوصف آخر «مجرم». وهنا يبدو أنه يظهر كذلك ـ حول الفعل العيني ـ سؤال عمّا إذا كانت النية الكامنة خلف الفعل في مثل هذه الظروف خيرة حقاً. وقد يكون الواقع عموماً هو أن الخير هو ما اتجهت إليه النية بالفعل؛

(٤٣) لا يوجه هيجل هجومه الأساسي في هذه الاضافة إلى نظرية كانط نفسها، وإنما إلى الشكل الذي انحرفت إليه على يد الرومانتيكيين (المترجم).

لكن لا بدّ أن يكون الأمر على هذا النحو باستمرار إذا قيل إن الخير في حالة تجريد هو الباعث الذاتي الذي يحدد. فحينما ارتكب الخطأ بفعل قصد به نية حسنة لكنه من زوايا أخرى شرير ومجرم، فإن الخطأ الذي ارتكب على هذا النحو ينبغي أن يكون بدوره خيراً أيضاً، ولا بدّ أن يكون السؤال الهام هو: أي جانب من جوانب الفعل هذه هو حقاً الجانب الجوهري؟ ومن ناحية أخرى فإن مثل هذا السؤال الموضوعي لا مجال له هنا، أو بالأحرى: إن الوعي الذاتي هو وحده الذي يشكل قراره الموضوعي عند هذه النقطة. وفضلاً عن ذلك فإن «الجوهري» و«الخير» يعنيان شيئاً واحداً، وكل منهما مجرد مثل الآخر سواء بسواء. فالخير هو ما هو جوهري من زاوية الارادة؛ والجوهري من هذه الزاوية ينبغي أن يكون على هذا النحو بالضبط، أن يتسم فعلي بأنه خير أمام عيني. لكن ادراج الخير تحت أي مضمون يرغب فيه المرء هو النتيجة المباشرة والواضحة لواقعة أن هذا الخير المجرد يخلو تماماً من أي مضمون وبالتالي يرتد بأسره ليعني أي شيء ايجابي أعني شيئاً يكون صحيحاً من وجهة نظر فردية، وقد يكون في طابعه المباشر صحيحاً كغاية جوهرية كما هي الحال مثلاً حين أحسن إلى الفقراء، أو أن أهتم بنفسي، وبحياتي، وأسرتي، وهلمّ جرا؛ وفضلاً عن ذلك فكما أن الخير هو المجرد، كذلك الشر لا بدّ أن يكون أيضاً بغير مضمون وأن يستمد تعينه من ذاتي. وبهذه الطريقة أيضاً تنشأ الغاية الأخلاقية التي هي كراهية الشر واستئصاله، وتُترَك طبيعة الشر بغير تعيين.

السرقة، والجبن، والقتل، وما إلى ذلك بوصفها أفعالاً أعني انجازاً للارادة الذاتية تحمل طابعاً مباشراً هو أنها تشبع هذه الارادة وهي بالتالي شيء ايجابي. ولكي نجعل الفعل فعلاً خيّراً فما علينا إلّا أن نعترف بهذا الجانب من الفعل ونصفه بأنه نيتي، وبالتالي يصبح هذا الجانب هو الجانب الجوهري الذي بفضله يكون الفعل خيّراً، ببساطة لأنه كان في نيتي خيراً. ويمكننا بهذا الشكل أن نحوِّل بعض الأفعال، بسبب هذا الجانب الايجابي لمضمونها إلى نية خيرة وبالتالي إلى فعل خير: فنحن نسرق لكي نحسن إلى الفقراء، ونهرب من المعركة لكي نؤدي واجبنا نحو العناية بحياتنا الخالصة أو بأسرتنا (وربما قلنا أسرتنا الفقيرة إنْ أردنا المساومة) ونقتل بدافع الكراهية أو الانتقام (أعني لكي يشبع المرء احساسه بحقوقه الخاصة أو بالحق بصفة عامة، أو احساس المرء بشر الآخر أو الخطأ الذي اقترفه في حق نفسه أو في حق الآخرين، أو في حق العالم أو الأمّة بصفة عامة باستئصال هذا الفرد الوغد الذي يتجسد فيه الشر، فإننا نسهم على الأقل في

استئصال الشر) جميع هذه الأفعال تمت بنوايا حسنة وهكذا نجد الخير في كل جانب ايجابي من مضمونها. ويكفينا الحد الأدنى من الذكاء لنكتشف في أي فعل ــ كما يفعل أولئك اللاهوتيون المثقفون ــ جانب إيجابي، وبالتالي مبرر طيب للفعل ونية حسنة كامنة خلفه. ومن هنا قيل إنه لا يوجد أشرار بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة طالما أنه لا يوجد انسان يريد الشر من أجل الشر أعني أنك لن تجد انساناً يريد الجانب السلبي الخالص بما هو كذلك. بل على العكس سنجد أن كل انسان يريد باستمرار شيئاً ايجابياً ومن ثمّ، من وجهة النظر التي ندرسها، شيئاً خيراً. هكذا تتلاشى في هذا الخير المجرد كل تفرقة بين الخير والشر وتتلاشى معها جميع الواجبات العينية. ولهذا السبب فإنك حين تريد الخير، وحين يكون لديك النية الحسنة للفعل، فإنك تكون أقرب إلى الشر منك إلى الخير؛ لأن الخير المراد ليس سوى هذه الصورة المجردة من الخير، وبالتالي فإن جعله عينياً مسألة متوقفة على الارادة التعسفية للذات.

وينتمي إلى هذا السياق حكمة شهيرة تقول: «الغاية تبرر الوسيلة» وتبدو هذه العبارة لأول وهلة تافهة ولا قيمة لها. وهذا حق تماماً. وقد يضعها المرء في كلمات عامة فيقول: إن الغاية العادلة تبرر بالطبع الوسيلة في حين أن الغاية الظالمة لا تبررها. والعبارة التي تقول: «لو كانت الغاية صحيحة كانت الوسيلة صحيحة أيضاً»، هي مجرد تحصيل حاصل، ما دامت الوسيلة هي على وجه الدقة ما لا يكون شيئاً في ذاته، لكنها تكون من أجل شيء آخر وهي تجد في هذه الغاية غرضها وقيمتها بشرط أن تكون وسيلة حقاً. لكن عندما يقول شخص ما: إن الغاية تبرر الوسيلة، فإن فحوى كلامه لا يقتصر على تحصيل الحاصل أو هذا التكرار الخاوي. إنه يفهم من هذه العبارة شيئاً أكثر تخصيصاً أعني أن يستخدم كوسيلة لغاية حسنة شيئاً هو في حد ذاته ليس وسيلة على الاطلاق وأن يعصى شيئاً في ذاته مقدس، باختصار أن يرتكب جريمة كوسيلة لغاية خيّرة، هو أمر مسموح به بل هو واجب ملزم.

١ ــ يحوم حول أذهان أولئك الذي يتحدثون عن «الغاية تبرر الوسيلة» وعي غامض بجدل العنصر «الايجابي» الذي سبق أن تحدثنا عنه في المبادىء الأخلاقية أو المبادىء القانونية المعزولة، وأيضاً في تلك القواعد العامة الغامضة كذلك مثل: «ينبغي عليك ألّا تقتل» أو «ينبغي عليك أن تهتم بسعادتك وسعادة أسرتك»، وليس للسلطات التنفيذية والجنود الحق في قتل الناس ولكن من واجبهم ذلك

عندما يتعين، بدقة، نوع الناس والظروف المسموح فيها قتلهم ومتى يكون ذلك ملزماً. ومن ثمّ فإن سعادتي وسعادة أسرتي ينبغي أن يندرجا تحت غايات أعلى. وعلى هذا النحو ترتد إلى مرتبة الوسائل لبلوغها.

٢ ــ ومع ذلك فإن ما يحمل صفة الجريمة ليس قاعدة عامة من هذا النوع الذي يكون غامضاً وخاضعاً للجدل، وإنما على العكس، طابعها النوعي الخاص قد تعين وثبت بالفعل على نحو موضوعي. والآن فإن ما يوضع في معارضة هذه الجريمة المتعينة وهو ما يُفترض أنه يجرد الجريمة من طابعها الاجرامي هو الغاية المبررة، وهي ببساطة رأي ذاتي عمّا هو خير وأفضل. وما يحدث هنا هو نفس ما حدث عندما توقفت الارادة عند ارادة الخير المجرد، أعني أن الطابع المعين السليم والمطلق للخير والشر، وللحق والخطأ قد تمّ الغاؤه تماماً وبدلاً من ذلك يُنسَب التعين إلى شعور الفرد، وخياله، وهواه.

(هـ) ويقدم الرأي الذاتي، أخيراً وبصراحة، على أنه معيار الحق والواجب، ويفترض أن الاقتناع الذي يعتنق شيئاً على أنه حق يجب أن يقرر الطابع الأخلاقي للفعل. وما دام الخير الذي نريد أن نفعله لا يزال هنا بغير مضمون، فإن مبدأ الاقتناع لا يضيف إلاّ معلومة بأن اندراج الفعل تحت مقولة الخير هي مسألة شخصية خالصة. ولو صحّ ذلك لاختفى تماماً أي ادعاء للموضوعية الأخلاقية؛ ومذهب كهذا يرتبط ارتباطاً مباشراً بفلسفة الذات المزعومة التي أشرنا إليها مراراً من قبل، والتي تنكر أن الحقيقة يمكن معرفتها ــ وحقيقة الروح من حيث هي ارادة، ومعقولية الروح في عملية تحققها لنفسها، هي قوانين الأخلاق. إن التأكيد على أن معرفة الحقيقة هي ادعاء فارغ على نحو ما يفعل مثل هذا اللون من التفلسف هو تجاوز لأرض العلم (التي يفترض أنها ليست سوى الظاهر فحسب) ويجب عليها في الحال أن تبحث في موضوع الفعل عن مبدأها في الظاهر كذلك. وعلى هذا النحو ترتد الأخلاق إلى نظرية خاصة عن الحياة يعتنقها الفرد وترجع إلى اعتقاده الشخصي. ولا شك أن الدرك الذي انحطت إليه الفلسفة على هذا النحو يبدو للوهلة الأولى على أنه مسألة حياد كامل تصادف أن حدث وانحصر في مجال تافه لألوان من اللغو الأكاديمي، ولكنه وجهة نظر تتحول بالضرورة إلى صميم الأخلاق، لتصبح جانباً جوهرياً من الفلسفة. وذلك هو، إذنْ، المعنى الحقيقي لتلك النظريات التي تظهر لأول مرة في عالم الواقع المتحقق بالفعل وتدرك بواسطته.

كان من نتيجة انتشار وجهة النظر التي تقول إن الاقتناع الذاتي هو وحده الذي يقرر الطابع الأخلاقي للفعل، أن أصبح من النادر الآن أن نستمع إلى اتهام يوجَّه إلى النفاق وهو أمر كان يحدث كثيراً؛ في استطاعتك فقط أن تصف النفاق بأنه أمر سيىء على اعتبار أن هناك أفعالاً معينة هي في ذاتها أخطاء، ورذائل، وجرائم؛ وعلى اعتبار أن المخطىء يعرف بالضرورة أنها كذلك؛ وأنه يعرف ويعترف بالمبادىء وبالأفعال الخارجية للتقوى والأمانة حتى مع ادعاء اساءة تطبيقها. وبعبارة أخرى فقد قيل بصفة عامة بخصوص الشر إنه من واجب المرء أن يعرف الخير وأن يعرف كيف يميز بينه وبين الشر. وعلى كل حال فإنه لأمر مطلق ذلك الذي منع الناس من ارتكاب الجريمة ومن الأفعال الشريرة وأصرّ على أن مثل هذه الأعمال ينبغيْ أن تُنسَب إلى الفاعل ما دام انساناً وليس حيواناً. لكننا إذا ما وضعنا القلب الطيب، والنية السليمة والاعتقاد الذاتي مصدراً ينبع منه السلوك ويستمد قيمته، فلن يكون هناك نفاق ولا سلوك لا أخلاقي على الاطلاق. إذْ أيّاً ما فعله الانسان ففي استطاعته باستمرار تبريره على اعتبار أنه نوايا طيبة ودوافع حسنة، وبتأثير الاقتناع بأنه خير(*) (٤٤). وعلى هذا النحو لا يكون هناك فعل رذل أو جريمة على نحو مطلق، وبدلاً من الانسان الخاطىء الحر الصريح القاسي الخالص الذي سبق أن تحدثنا عنه، سوف يكون لدينا الانسان الذي يعي تماماً تبرير سلوكه بالنية والاقتناع. فنيتي الطيبة في سلوكي واقتناعي بخيرية الفعل تجعلانه خيرا. إننا نتحدث عن الحكم وتقدير فعل ما، لكن طبقاً

(*) «أنا لا أشك أدنى شك بأن المرء يشعر باقتناع كامل في فعله. لكن كم من البشر قادتهم هذه المشاعر إلى أسوأ الأعمال! وفضلاً عن ذلك فإذا كان أي شيء يمكن التسامح فيه على هذا الأساس، فإن ذلك يقضي على الحكم العقلي الذي يطلق على الخير والشر، وعلى القرارات المحترمة والمخجلة. وسوف يكون للجنون في هذه الحالة نفس حقوق العقل. أو بعبارة أخرى لن يكون للعقل حقوق أيّاً كان نوعها، ولن يكون لحكمه أية صحة. ولن يكون لصوته سوى أدنى اعتبار. وستكون الحقيقة بلا شكوك. إنني أرتجف من نتائج مثل هذا التسامح لأنه سيكون على وجه الخصوص ميزة يتمتع بها اللامعقول»... من رسالة ف. هـ. ياكوبي إلى كونت هولمر Holmer حول بحث شتولبرج عن « تغيير الايمان » آوتين Ewtin ه أغسطس ١٨٠٠ في جريدة برنوس Bernnus، برلين، اغسطس، ١٨٠٢. (المؤلف).

(٤٤) وكان قد نشط تيار قوي في ألمانيا في عشرينات القرن الماضي لاحياء المذهب الكاثوليكي الروماني بدأه الكونت شتولبرج بتحوله إلى الكاثوليكية عام ١٨٠٠ وعاضدة قادة الحركة الرومانتيكية ولقد عارض هيجل البروتستانتي تغيير الايمان على هذا النحو بوصفه اعلاء للعاطفة فوق العقل. (المترجم).

لهذا المبدأ فإن ما ينبغي أن نحكم عليه هو نية الفاعل واقتناعه وايمانه فحسب. وحتى الايمان هنا ليس بالمعنى الذي طالب فيه المسيح، الايمان بالحقيقة الموضوعية بحيث أن الشخص الذي يكون لديه ايمان كاذب، أعني اقتناعاً سيئاً في مضمونه فلا بدّ أن يُحكم بادانته، بحيث يكون الحكم مطابقاً للمضمون. إن الايمان هنا، على العكس يعني الاخلاص للاقتناع، والسؤال الذي يُطرَح حول الفعل هو: «هل ظل الفاعل في سلوكه مخلصاً لاقتناعه»؟. وهكذا يكون الاخلاص للاقتناع الذاتي الصوري هو المعيار الوحيد للواجب.

ولا يمكن لهذا المبدأ ـ الذي يصبح الاقتناع بناءً عليه شيئاً ذاتياً على نحو صريح ـ إلاّ أن يفرض علينا فكرة الخطأ الممكن. الأمر الذي يتضمن افتراضاً مسبقاً لقانون مطلق. بيد أن القانون ليس هو الفاعل. إن الفاعل هو وحده الموجود البشري الفعلي. ووفقاً للمبدأ السابق فإن السؤال الوحيد الذي يمكن أن يُطرَح عندما نقدر قيمة الأفعال البشرية ـ هو: إلى أي حد اقتنع الفاعل بالقانون. لكن إذا لم تكن الأفعال، بناءً على هذه النظرية هي التي يُحكَم عليها بواسطة هذا القانون، أعني تقدر أو تُقاس بصفة عامة ـ فمن المستحيل علينا أن نعرف لماذا وجد القانون وما هي الغاية التي يخدمها. إن مثل هذا القانون ينحدر إلى مرتبة الحرف الخارجي فحسب بحيث يصبح مجرد كلمة فارغة إذا كان اقتناعي هو وحده الذي يجعله قانوناً ويكسوه ثوب القوة الملزمة.

مثل هذا القانون يمكن أن يزعم أنه يستمد سلطانه من الله أو من الدولة وقد يكون وراءه سلطة عشرات من القرون كان خلالها الرباط الذي يضفي على الناس وعلى أعمالهم ومصيرهم، التماسك والبقاء. وتلك هي السلطات التي تعزز الاقتناع لعدد لا حصر له من الأفراد. ولو جئت أنا لكي أضع في معارضة هذه السلطات سلطة اقتناعي الفردي ـ فهو بوصفه اقتناعي الذاتي فإن صحته عبارة عن سلطة ـ فإن كل ما يظهر في البداية على أنه كبرياء ذاتي، لكنه بفضل المبدأ القائل بأن الاقتناع الذاتي هو المعيار فإنه لن يكون كبرياء ذاتياً على الاطلاق.

حتى إذا سلّم العقل والضمير بامكان الخطأ رغم ما في ذلك من لا منطقية ـ وهو ما لا يستطيع العلم السطحي والسفسطة السيئة أن تستبعده ـ فإننا لا نزال نقلل من الغلط عندما نصف الجريمة والشر بصفة عامة بأنها خطأ فحسب. وذلك لأن الخطأ أمر انساني: فمَنْ ذا الذي يمكن أن تجد أنه لم يخطىء قط في

هذا الأمر أو ذاك، أو ما إذا كان قد تناول غذاءه بالأمس من الكرنب الطازج أو المطبوخ، وفي أمور أخرى لا حصر لها أقل من ذلك أو أكثر أهمية؟ ومن ناحية أخرى فإن الفرق بين ما هو هام وما ليس كذلك يختفي هنا ما دام كل شيء يعتمد على ذاتية الاقتناع والتمسك بها. اللامنطقية التي سبق ذكرها والتي تسلّم بامكان الخطأ والتي تفرضها طبيعة الحالة تتحول إلى صيغة تقول: الاقتناع الخاطىء ليس إلاّ خطأ فهو لا يقع إلاّ في دائرة أبعد من اللامنطقية، وهي لامنطقية الخيانة. فالاقتناع يقوم، أحياناً، على أساس الأخلاق وعلى قيمة الانسان العليا، وهو بالتالي الاقتناع الذي أعلن أنه الأعلى وأنه المقدس؛ وفي أحيان أخرى تكون كل علاقتنا به خطأ بحيث يكون اقتناعي شيئاً تافهاً وعَرَضياً، شيئاً خارجياً تماماً يمكن اهماله هنا وهناك. والحق أن اقتناعي سيكون شيئاً بالغ التفاهة ما لم أتمكن من معرفة الحقيقة: لأن ما أفكر فيه في هذه الحالة سيكون شيئاً محايداً وكل ما تبقى لتفكيري هو الخير الفارغ، وهو التجريد الذي يردّ الفهم إليه الخير.

وهناك نقطة أخرى: إذْ ينتج أكثر من ذلك بناءً على مبدأ التبرير عن طريق الاقتناع، أن المنطق يقتضي مني، عندما أدرس سلوك الآخرين المضاد لسلوكي، أن أسلّم بأنهم على حق تماماً في معارضتهم لسلوكي إلى حد أن يصفوا سلوكي، بايمان واقتناع، أنه سلوك اجرامي. وبناء على هذا المنطق فإنني لا أربح شيئاً بل على العكس فإنني أهبط من مركزي هذا: مركز الحرية والكرامة إلى موقف العبودية والعار. إنني لا أشعر بالعدالة ــ التي تكون في حالتها المجردة عدالتي بقدر ما هي عدالة الآخرين ــ إلاّ كاقتناع ذاتي غريب، وحين تنفذ عليّ فإنني أعتبر أنني قد عوملت بقوة خارجية.

(و) أخيراً: الصورة العليا التي تتخذها هذه الذاتية، وتعبر عن نفسها فيها تعبيراً كاملاً هي الظاهرة التي تُسمى باسم مستعار من أفلاطون وهو **التهكم**. إن الاسم وحده قد استعير من أفلاطون، الذي استخدمه ليصف به طريقة في الحديث استعملها سقراط في النقاش عندما كان يدافع عن فكرة الحقيقة وفكرة العدالة ضد غرور السوفسطائيين وغير المثقفين(٤٥).

---

(٤٥) يقصد هيجل التهكم السقراطي المألوف الذي أشار إليه ثراسيماخوس في جمهورية أفلاطون ٣٣٧ أ، في ادعاء سقراط الجهل. فقد كان سقراط يسأل السوفسطائيين من أمثال ثراسيماخوس محاولاً استخراج الجواب متظاهراً أنه يريد أن يعرف لنفسه وأن يستنير منهم، وبهذه الطريقة يكشف عن زيف نظرياتهم وعدم ترابطها رغم أنه يعالجها من زاوية تهكمية (المترجم).

ولكنه لم يكن يعالج بطريقة تهكمية إلّا طريقتهم الروحيـة وليس الفكرة ذاتها. فالتهكم ليس إلّا طريقة في الحديث ضد الناس فحسب. فالحركة الجوهرية للفكر ـ فيما عدا إذا كان موجهاً ضد أشخاص ـ هي الجدل، ومن هنا فقد كان افلاطون أبعد ما يكون عن معالجة الجدل في ذاته، وكذلك أيضاً التهكم واتخاذه على أنه الكلمة الأخيرة في التفكير، والبديل عن الفكرة، فهو بذلك قضى على تدفق الفكر(٤٦)، دع عنك الرأي الذاتي، وأغرقه في جوهرية الفكرة(*).

(٤٦) الجدل عند هيجل هو الحركة الذاتية الخلاقة للفكر؛ فالكلي في تطوره الجدلي يضفي على نفسه مضموناً. أمّا أفلاطون فقد اعتبر المُثُل موجودات قائمة بذاتها ثابتة لا تتغير. ومن هنا كان الجدل عنده منهجاً للبحث يقود نحو الحقيقة؛ وهذه الحقيقة يمكن في النهاية أن تُرَى، لأنها خارج الفكر، وخارج الجدل؛ إنها موضوع قائم بذاته يشع نوره كما تفعل الشمس. فإذا ما انتهى المنهج الجدلي بموضوع لا يتحركُ أبدي قائم بذاته، فإنه يمكن أن يُقال عندئذ إن الجدل غرق أخيراً في هذا الموضوع. فالعملية التي نبلغ بها مرحلة الرؤية لا تسهم بشيء في الرؤية ذاتها (المترجم).

(*) زميلي المرحوم الاستاذ زولجر Solger (كان أستاذاً في برلين من عام ١٨١١ حتى وفاته عام ١٨١٩) استخدم كلمة «التهكم» التي كان فردريك فون شليجل استخدمها في فترة مبكرة نسبياً من حياته الأدبية وارتفع بها إلى تلك الدرجة العليا من مبدأ الذاتية التي تعرف هي نفسها بأنها عليا. لكن ذهن زولجر الرفيع كان فوق هذه المبالغات، لقد كانت لديه بصيرة فلسفية وهو لهذا أدرك، وأكد، واحتفظ بذلك الجانب وحده في رأي شليجل الذي كان جدلياً بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة، أعني الجدل الذي يُعدّ الدافع المحرك للبحث النظري. لكن كتابه الأخير «نقد لمحاضرات أوجست فلهلم فون شليجل حول فن الدراما والأدب» (كتاب فيينا السنوي المجلد السابع ص ٩٠ وما بعدها) أجد فيه شيئاً غامضاً، لكني لا أستطيع أن أتفق معه في سير البرهان. يقول زولجر ص ٩٢: «ينشأ التهكم الحقيقي من النظرة التي ترى أن الانسان مهما طالت حياته في هذا العالم الحاضر، فإنه لن يستطيع في هذا العالم وحده أن يحقق «مهمته المحددة أو رسالته الخاصة»، مهما سمونا بالمعنى الذي نضفيه على هذا التعبير. وأي أمل في تجاوز الغايات المتناهية هو حماقة وغرور كاذب؛ فحتى ما هو سام إنما يوجد لسلوكنا في صورة شيء متناهٍ ومحدود».

وإذا فهمنا هذه العبارة على وجهها الصحيح لوجدناها تعبر عن مذهب أفلاطون، وكانت ملاحظة صادقة في رفض ما سبق أن أشار اليه من قبل: أعني الجهد العابث تجاه اللامتناهي المجرد. لكن القول بأن ما هو سام إنما يوجد في صورة محددة ومتناهية مثل النظام الأخلاقي (والنظام الأخلاقي في جوهره حياة واقعية وفعل) يختلف اختلافاً كبيراً عن قولنا إن الشيء السامي هو غاية متناهية. إن الشكل الخارجي، أو صورة التناهي، لا تحرم مضمون الحياة الأخلاقي أبداً من جوهريته ومن اللامتناهي الملازم له. ويستطرد زولجر قائلاً:

«ولهذا السبب بالضبط فإن ما هو سام إنما يوجد فينا أو بداخلنا على نحو مهمل كما تُهمَل..

الصورة العليا للذاتية التي تتصور نفسها نهاية المطاف في حديثنا هنا، لا يمكن أن تكون شيئاً آخر غير ما كان حاضراً ضمنياً في صورها المتقدمة أعني الذاتية التي تعرف نفسها على أنها الحكم والقاضي للحقيقة، والحق، والواجب؛ وهي تعتمد بالتالي على ما يلي: إنها تعرف المبادىء الأخلاقية الموضوعية، لكنها تفشل في أن تنكر ذاتها أو أن تنسى نفسها، لتنغمس فيما هو جاد في هذه المبادىء وتقيم عليه فعلها. ورغم أنها ترتبط بهذه المبادىء فإنها تبتعد عنها وتعرف نفسها

— وتفنى الضرورة فينا وفي أفكارنا ومشاعرنا التافهة. إن ما هو سام لا يوجد حقاً إلاّ في الله وحده، وما دام يفنى فينا فهو يتشكل في شيء مقدس أو إلهي وهذا الشيء الالهي لا نشارك نحن فيه لكن حضوره المباشر يتجلّى في نفس اللحظة التي يختفي فيها تحققنا الفعلي؛ والنمط الذي يشيع فيه هذا الجانب الالهي في المسائل الانسانية هو التهكم التراجيدي وإن كلمة «التهكم» العشوائية قد لا يكون لها أي أهمية لكن هناك شيئاً غامضاً هنا عندما يُقال إنها شيء سام أو هو الجانب الأسمى الذي يفنى مع عدمنا وأنه مع اختفاء تحققنا الفعلي يتجلّى الالهي لأول مر »
ويقول زولجر أيضاً (ص ٩١):

«إننا نرى الأبطال يتساءلون عمّا إذا كانوا قد أخطأوا في العناصر النبيلة والرفيعة من مشاعرهم وعواطفهم، ليس فقط فيما يتعلق بنجاحهم، وإنما أيضاً فيما يتعلق بأصلهم وقيمتهم: حقاً إننا نرتفع عندما يسقط مَنْ هو أفضل منا». (السقوط الخالص للسفلة والمجرمين الذين يباهون بنذالتهم ــ كما فعل بطل مأساة حديثة هي الاثم Die schuld (وهي مسرحية كتبها مولنر) Adolf Müllner ١٧٧٤ ــ ١٨٢٩ اهتم به القانون الجنائي، لكنه لم ينلْ قط اهتمام الفن الأصيل وهو ما يهمنا هنا). فالسقوط المأساوي لشخصيات أخلاقية عالية لا يمكن أن يهمنا ويسمو بنا ويجعلنا نوفق بينه وبين ذواتنا إلاّ إذا ظهرت هذه الشخصيات على المسرح تعارض بعضها بعضاً تماماً. ولكن منها من يبرره القوى الأخلاقية المختلفة التي تتصارع لسوء الطالع، والنتيجة أنها تقع، لمعارضتها لقانون ما أخلاقي، في الاثم. وينشأ من هذا الموقف الحق والخطأ الخاص بالطرفين معاً، من ثمّ الفكرة الأخلاقية الحقيقية خالصة ومنتصرة على أحادية الجانب وبذلك تتفق معنا. ومن هنا فإن ما يفنى فينا ليس هو الجانب السامي، كلا، ونحن لا نرتفع بسقوط مَنْ هو أفضل بل بانتصار ما هو حق.

ولقد كان ذلك هو ما شكّل الجانب الحقيقي والأهمية الأخلاقية للمأساة القديمة (ولقد تعدل طابع الاهتمام بعض الشيء في المأساة الرومانتيكية). ولقد ناقشت ذلك كله في كتابي (ظاهريات الروح) (الترجمة الانجليزية ص ٧٣٦). لكن الفكرة الأخلاقية متحققة بالفعل وموجودة في عالم المؤسسات الاجتماعية بدون سوء الطالع والصراعات المأساوية وسقوط الأفراد الذين تغلب عليهم سوء الطالع. وتتجلّى هذه الفكرة السامية في تحققها الفعلي كشيء غير سلبي: هو التجسيد الخارجي للحياة الأخلاقية أعني الدولة، وهو أيضاً: الأغراض والآثار، وما يمتلكه الوعي الذاتي الأخلاقي، ويحدسه، ويعرفه في الدولة، وما تدركه الروح المفكرة هناك. (المؤلف).

على أنها ما يستطيع أن يقرر ويريد هذا أو ذاك، مع أنها تستطيع أيضاً أن تقرر على نحو مخالف. وهي تقول: إنكم تتقبلون بالفعل قانوناً ما وتحترمونه على أنه مطلق. وهذا ما أفعله أنا نفسي؛ لكني أذهب أبعد منكم، لأنني أجاوز هذا القانون وأستطيع أن أجعله يناسبني. فهو ليس ذلك الشيء الممتاز لكنني أنا ذلك الشيء الممتاز لأنني سيدة القانون وسيدة ذلك الشيء. إنني أعبث بهما كما يحلو لي، وموقفي التهكمي الواعي يترك ذلك الشيء السامي يفنى، ولا أتعلق إلاّ بالفكر فحسب. هذا اللون من الذاتية لا يجعل فقط مضمون الأخلاق والحق، والواجبات والقوانين كلها مجرد خواء وبالتالي شراً وعلى نحو كلي ـ لكن صورته فضلاً عن ذلك هي خواء ذاتي، أعني أنها تعرف نفسها على أنها خواء بلا مضمون، وهي بهذه المعرفة تعرف نفسها كشيء مطلق.

لقد بيّنت في كتابي «ظاهريات الروح»[٤٧] أن هذا الرضا الذاتي المطلق يفشل في أن يظل عبادة منعزلة لذاته لكنه يقيم لوناً من الجماعة جوهرها ورباطها هو التمتع بهذا النقاء المتبادل: «أعني الضمير الحي المتبادل والنوايا الطيبة»، وهي فوق كل شيء: «التجديد المستمر من تمجيد هذه المعرفة الذاتية وهذا التعبير الذاتي، ومن تمجيد تغذية واثراء هذه التجربة». ولقد بيّنت كذلك كيف أن ما سُمي «بالروح الجميلة»[٤٨] ذلك النمط النبيل من الذاتية التي تفرغ كل مضمون من موضوعيته وتذبل هي نفسها حتى تفقد كل تحقق فعلي ـ هي تنويع لمذهب الذاتية Subjectivism مثلها مثل الصور الأخرى من نفس الظاهرة في السلسلة التي ناقشناها هنا. وما قلناه هنا يمكن مقارنته بالقسم كله رقم (د) الخاص «بالضمير» في «ظاهريات الروح» لا سيما الجزء الذي يدرس الانتقال إلى مرحلة أعلى، رغم أنها مرحلة ذات طابع مختلف هناك[٤٩].

---

(٤٧) في الترجمة الانجليزية ص٦٦٣ وما بعدها. (المترجم).

(٤٨) تعد الحياة الروحية التي اخترعها الأخوة المورافيون Moravians مثلاً على «الروح الجميلة» وهو تعبير شاع في عصر هيجل لا سيما على يد الرومنتيكيين من أمثال نوفاليس Novalis وشيللر Schiller وغيرهما ـ قارن ظاهريات الروح ص٦٦٦ ـ ٦٦٧ (المترجم).

(٤٩) ظهرت «ظاهريات الروح» لهيجل قبل كتابه «فلسفة الحق» بأربع عشرة سنة، وكان الانتقال فيها يتمّ مباشرة من الضمير إلى الدين، وليس كما هي الحال هنا. وفي الطبعة الثالثة من الموسوعة حيث يتمّ الانتقال من الأخلاق الذاتية إلى النظام العقلي العيني المتجسد في الاقتناعات الذاتية والمؤسسات الموضوعية في آنٍ معاً ثم بعد ذلك يحدث الانتقال إلى الدين (المترجم).

[١٤١]

لمّا كان الخير هو الجانب الجوهري الكلي للحرية ولكن في صورة لا تزال مجردة، كان من الضروري أن تكون هناك خصائص متعينة من نوع ما، وأن يكون هناك المبدأ الذي يُعيّنها، رغم أنه مبدأ يتحد مع الخير نفسه في هوية واحدة. وبالمثل بالنسبة للضمير الذي هو مبدأ التعين المجرد على نحو خالص، مطلوب أن تكون قراراته كلية وموضوعية. إن الخير والضمير إذا ما بقيا مجردين وبذلك رفعناهما إلى مرتبة الشمول المستقل لأصبح كل منهما هو اللامتعين الذي ينبغي أن يتعين. لكن تكامل هذين الشمولين النسبيين في هوية مطلقة قد تمّ انجازه بالفعل في صورة ضمنية في ذاتية اليقين الذاتي الخالص التي تدرك في فراغها أنها تتلاشى تدريجياً، وهي تتحدد مع كلية الخير المجردة. إن هوية الخير مع الارادة الذاتية، وهي هوية من ثم عينية وتمثل حقيقتهما معاً، **هي الحياة الأخلاقية**.

اضافة

تفاصيل انتقال هذا التصور يوضحها المنطق. وعلى كل حال فإن كل ما نحتاج أن نقوله هنا هو إن طبيعة المتناهي والمحدود (وهو هنا الخير المجرد) الذي هو ما ينبغي أن يكون فقط (ولكنه ليس كائناً)، وكذلك الذاتية المجردة التي ينبغي أن تكون خيراً فحسب لكنها ليست كذلك بالفعل، وأن تحتفظ بضدها كامناً داخل ذاتها، أعني بالنسبة للخير تحققه الفعلي، وبالنسبة للذاتية، «الخير» (أو اللحظة التي تصبح فيها الحياة الأخلاقية متحققة بالفعل). ولكنهما بوصفهما وحيدي الجانب فإنهما لم يوضعا بعد طبقاً لطبيعتهما الكامنة. إنهما يبلغان هذا الوضع في سلبهما. أعني في أحادية الجانب فيهما، عندما يميل كل منهما إلى أن يكون ما هو عليه ضمناً ــ عندما يكون الخير بلا ذاتية وبلا طابع متعين ويكون المبدأ المحدد، أي الذاتية بدون ما هو كامن بداخله ــ وعندما يبني كل منهما نفسه كشمول مستقل، فينعدمان ويتحولان بذلك إلى لحظتين: لحظتين في الفكرة الشاملة التي تتجلّى على أنها وحدتهما وتكتسب واقعاً بالضبط من خلال وضعهما كلحظتين، وتصبح الآن حاضرة على أنها **فكرة** Idea؛ وكأن الفكرة الشاملة قد أنضجت تعيناتها إلى واقع وتكون في الوقت نفسه حاضرة في وحدتها على أنها ماهيتها الضمنية.

إن تجسد الحرية الذي كان (أ) في البداية مباشراً على أنه حق (ب) ثمّ تحدد في انعكاس الوعي الذاتي على أنه خير (جـ) والمرحلة الثالثة التي ظهرت هنا عند انتقال الخير إلى الحياة الأخلاقية على اعتبار أن هذا الانتقال هو حقيقة الخير الذاتية وهو بالتالي حقيقة كـل من الذاتيـة والحق. إن الحياة الأخـلاقية هي الاستعداد الذاتي لأن يصطبغ المرء بما هو حق في ذاته. والقول بأن هذه الفكرة هي حقيقة تصور الحرية، هو قول ينبغي في الفلسفة البرهنة عليه فلا يُفتَرض سلفاً، ولا يُستمد من الشعور ولا من غيره. وهذا البرهان لا يوجد إلاّ في واقعة أن الحق والوعي الذاتي الأخلاقيين يكشفان معاً، في ذاتهما، عن ارتداد إلى هذه الفكرة بوصفها نتاجهما[٥٠]. وأولئك الـذين يأملون أن يكـون في استطاعتهم الاستغناء عن البرهان في الفلسفة يبينون لنا بذلك أنهم لا يزالون بعيدين عن معرفة بداية ما هي الفلسفة فليس لهم الحق في المشاركة في البرهان إنْ أرادوا النقاش بلا فكرة شاملة.

---

(٥٠) الحق ككلية خالصة والذاتية كجزئية خالصة ضدان؛ وفي استطاعتنا أن نجاوز سلب أحدهما للآخر بانكار استقلالهما المتبادل، والانتقال إلى صورة من التجربة يوجدان فيها كلحظتين تكمل كل واحدة منهما الأخرى. وتلك هي الحياة الأخلاقية ــ الاستعداد الذاتي المصطبغ بمضمون موضوعي عقلي محدد. وهذه الحياة بوصفها وحدة الشكل والمضمون هي الفكرة؛ وهي فكرة الحرية ما دامت اللحظتان اللتان تتضمنهما ــ وهما الحق والذاتية ــ كل منهما تجسيد للحرية. وتظهر أمامنا هذه الفكرة كتطوير لما هو متضمن في تصورات الحق والذاتية. لكن ما دمنا قد رأينا الآن أنهما ليستا سوى لحظتين في «كل عيني» فإن كلاً منهما تكون تجريداً إذا ما انفصلت عن هذا الكل؛ وبالتالي فإن كلاً منهما تفترض مقدماً هذا الكل. ومن ثمّ فعملية السير من الحق، خلال الذاتية، إلى فكرة الحياة الأخلاقية هو في الوقت نفسه حركة تعود القهقرى إلى الأساس الحقيقي الذي خرجت منه الحق والذاتية. أو كما يقول هيجل أحياناً: في تطور ما هو ضمني في الحق والذاتية فإننا ببساطة نسبر أغوارهما: أعني أن التقدم الذي كنا ندرسه دائري يعود بنا الآن إلى ما كان ضمنياً في البداية. نوكس ٣٤٥ ــ ٣٤٦ (المترجم).



ملحقات

جمع ادوارد جانز E. Gans عام ١٨٣٣ مجموعة من الاضافات اختارها من مذكرات الطلاب الذين حرصوا على كتابة المحاضرات الهيجلية بدقة، وقارن بينها ثم أضافها إلى الطبعة التي نشرها في برلين عام ١٨٣٣. وحتى لا تختلط هذه الاضافات التي أضافها هيجل نفسه كمذكرات تفسيرية لكثير من الفقرات، فقد آثرنا أن نلحقها بنهاية الترجمة كما فعل ت. م. نوكس T.M. Knox في ترجمته الانجليزية لهذا الكتاب (ص ٢٢٤ وما بعدها) التي نشرها عام ١٩٤٢، علماً بأن الترجمة الفرنسية قد أغفلت هذه الملحقات، وقد أشار المترجم «أندريه كان» إلى أنه أسقطها عمداً حتى يبقي على النص الهيجلي الأصلي وحده «ومن ثمّ فلم نترجم الاضافات التي أضافها جانز وجمعها من التعاليم الشفهية للفيلسوف» ص ٢٧ — راجع:

Hegel: Principes de la Philosophie du droit, Traduit de l'Allemand. Par André Kaan, p. 27 Gallimard, Idées - Paris 1940.



الملحقات

للتصدير

الملحق رقم ١ :

القوانين نوعان: قوانين الطبيعة، وقوانين البشر. أمّا قوانين الطبيعة فهي، ببساطة، على ما هي عليه (أي مطلقة) وهي صالحة على هذا النحو؛ وهي ليست عرضةً لأن ينتهكها أحد، وإنْ كان الانسان في بعض الأحيان يخالفها. ولا بدّ لنا من أن نتعلم كيف نعرف الطبيعة لكي نعرف قانونها ما دامت قوانين الطبيعة صارمة، وأفكارنا عنها هي، وحدها، التي يمكن أن تكون كاذبة. فمعيار هذه القوانين خارج عنا ومعرفتنا لها لا تضيف إليها شيئاً، ولا تساعدها في أداء مهمتها. لكن كل ما في الأمر أن معلوماتنا يمكن أن تزداد. أمّا معرفة قوانين البشر فهي تشبهها من زاوية وتخالفها في زاوية أخرى: فهذه القوانين بدورها علينا أن نتعلم كيف نعرفها على نحو ما هي عليه ــ ومعرفة المواطن لها هي من هذا القبيل كثيراً أو قليلاً؛ فدارس القانون الوضعي يقف كذلك عند حدود ما هو مُعطى. لكن الفرق هو أنه في حالة قوانين البشر نجد أن هذه القوانين تثير روح التفكير والتأمل، كما أن تنوعها واختلافها يلفت النظر في الحال إلى أنها ليست مطلقة. إن القوانين الوضعية هي شيء موضوع أو مقدم أعني أنها شيء وضعه البشر. ويمكن أن يوجد بين ما هو مخلوق على هذا النحو وبين الضمير الداخلي للانسان: إمّا صدام محتوم أو اتفاق ضروري؛ فالانسان لا يكتفي بما هو موجود ولكنه يزعم أنه يحمل بداخله مقياساً لما هو حق. وهو قد يخضع لقهر، وسيطرة سلطة خارجية، على الرغم من أنه لا يخضع لها قط بنفس الطريقة التي يخضع بها لقوانين الطبيعة، لأن ذاته الداخلية تخبره عمّا ينبغي أن تكون عليه الأشياء، وهو يجد بداخله اثباتَ أو انكار ما ينظر إليه على أنه صحيح. والحقيقة العليا في الطبيعة هي أن هناك **قانوناً**. أمّا في قانون البشر فلا يكون القانون صحيحاً لمجرد

أنه موجود فحسب؛ بل على العكس كل شخص يطالب بأن يتطابق القانون مع معياره الخاص. فهناك، إذنْ، امكان للتعارض أو التضارب بين ما ينبغي أن يكون وما هو كائن؛ بين ما هو حق بطريقة مطلقة الذي يظل بلا تغيير وبين التحديد العشوائي أو التعسفي لما يُعرَف على أنه حق. ولا يوجد صراع وتضارب من هذا النوع إلاّ في عالم الروح Geist، ولأن هذا الامتياز للروح يبدو، من ثم، أنه يؤدي إلى سخط وشقاء، فإن الناس ينسحبون من تعسف الحياة وعشوائيتها إلى تأمل الطبيعة، ويشرعون في اتخاذ الطبيعة نموذجاً. لكن في قلب المصادمات بين ما هو حق بطريقة مطلقة وبين ما يؤخذ تعسفاً، على أنه حق، تكمن الحاجة إلى دراسة أسس الحق. إن الانسان، في حالة الحق، لا بدّ له من أن يلتقي بعقله هو، وبالتالي فلا بدّ أن يتأمل عقلانية الحق، وتلك هي مهمة العلم الذي ندرسه في مقابل دراسة وضعية القانون الذي لا يتعامل، في الأعم الأغلب، إلاّ مع المتناقضات[1]، وهناك في عالم اليوم بالاضافة إلى ذلك حاجة ملحة أكثر للقيام بهذه الدراسة. لأنه في حين أن القوانين القائمة كانت عند القدماء محترمة وموضع تبجيل، فإن حضارة العصر الحالي قد أخذت منعطفاً جديداً، إذ وضع الفكر نفسه على قمة كل ما يريد أن يكون صحيحاً. وهكذا وضعت النظريات فوق كل ما هو موجود، ومالت إلى أن تبدو صحيحة وضرورية على نحو مطلق. وفوق ذلك كله فهناك في الوقت الحاضر حاجة خاصة أخرى تدعونا إلى معرفة أفكار الحق وفهمها. ما دام قد ظهر أن الفكر هو الصورة الجوهرية للأشياء، فلا بدّ لنا أن نحاول ادراك الحق أيضاً كفكرة. ويبدو أن ذلك يفتح الباب على مصراعيه للآراء العَرَضية والاتفاقية، لكي تذهب إلى أن الفكر ينبغي أن يسود فوق الحق. ومع ذلك فإن الفكر السليم ليس رأياً عَرَضياً عن الشيء لكنه الفكرة الشاملة نفسها عنه. والفكرة الشاملة عن الشيء لا تصل إلينا بالطبيعة. فكل انسان لديه أصابع وفي استطاعته أن يتناول فرشاة وألواناً لكن ذلك كله لا يجعله رساماً. وقلْ نفس الشيء عن التفكير: فلا شك أن فكرة الحق ليست هي الفكر الذي يكون لدى أي انسان منذ بداية تفكيره، بل على العكس، فان التفكير الدقيق هو

---

(١) أعني مع التناقضات وألوان عدم الاتساق الموجودة في أي مذهب للقانون الوضعي (انظر مثلاً، شروح هيجل على قصص القانون الروماني في الاضافات للفقرة من ٣ إلى ١٨) مثلما يتعامل مع الأحكام المتناقضة على حد سواء. (انظر مثلاً الاضافة على الفقرة ٢١١). (المترجم).

التعرف على الشيء وادراكه، ولذلك ينبغي أن تكون معرفتنا علمية[٢].

الملحق رقم ٢ :

للفقرة رقم ١ :

الفكرة الشاملة ووجودها الموضوعي هما جانبان لشيء واحد؛ متمايزان ومتحدان مثلهما مثل النفس والبدن. فالبدن هو الحياة نفسها كالنفس ومع ذلك فهما معاً يمكن الحديث عنهما على أن كلاً منهما يقع خارج الآخر؛ ولن تكون النفس بدون البدن موجوداً حياً، كما أن البدن بدون النفس لن يكون كذلك. ومن هذا فإن الوجود المتعين للفكرة الشاملة هو بدنها، في حين أن بدنها يطيع النفس التي تظهره إلى الوجود. إن البذور تحتوي على الشجرة بداخلها ضمناً أو بالقوة وتتضمن كل قوة الشجرة، على الرغم من أنها ليست الشجرة بعد. والشجرة تتطابق على نحو تفصيلي مع التكوين البسيط للبذرة، وبالمثل إذا كان البدن ليس نظيراً كفؤاً يلائم النفس لكان الأمر سيئاً للغاية. إن وحدة الوجود المتعين مع الفكرة الشاملة، وحدة النفس والبدن، **هو الفكرة**. والوحدة ليست مجرد انسجام محض لكنها بالأحرى تداخل كامل ونفاذ تام؛ فلا شيء حي لا يكون على هذا النحو أو ذاك فكرة. وفكرة الحق هي الحرية، وإذا كان علينا أن نفهمها فهماً سلبياً فلا بدّ أن نعرفها في آنٍ معاً: في فكرتها الشاملة ووجودها المتعين لهذه الفكرة في وقت واحد.

ملحق للفقرة رقم ٢ :

الفلسفة تشكل دائرة: لها بداية، أو عامل مباشر (لأنها لا بدّ أن تبدأ على نحو ما) وهذه البداية هي شيء مبرهن ولا يكون نتيجة. لكن نقطة البداية Terminus a quo التي تبدأ منها الفلسفة إنما تكون نسبية إذْ لا بدّ أن تظهر تلك البداية كنتيجة في النهاية Terminus ad quem. فالفلسفة سلسلة متعاقبة وليست معلقة في الهواء، إنها ليست شيئاً يبدأ من لا شيء على الاطلاق، بل على

---

(٢) أساس هذا الملحق، كما يشير مانفرد ريدل Manfred Riedel فقرة أخذها جانز من المحاضرات التي كتبها هـ . ج . هوتو H. G. Hothò في فصل الشتاء من العام الدراسي ١٨٢٢ / ١٨٢٣؛ ثم جمعها ادوارد جانز Gans بعد ذلك ضمن ملحقات فلسفة الحق. قارن مثلاً «الطبيعة والحرية في فلسفة الحق» من كتاب Hegel's Political Philosophy, Ed. by Pelczynski, p. 136. Cambridge 1971. (المترجم).

العكس إنها تدور عائدة إلى نفسها(*).

ملحق للفقرة رقم ٤:

يمكن توضيح حرية الارادة أوضح ما يكون بالاشارة إلى العالم المادي وأنا أقصد بذلك أن الحرية هي بالضبط خاصية أساسية للارادة شأنها في ذلك شأن الثقل للأجسام المادية، فلو قلنا إن «المادة ثقيلة أو لها وزن» فقد نعتقد أن المحمول «ثقيلة» ليس إلاّ خاصية عَرَضية، لكنه ليس شيئاً من هذا القبيل؛ إذْ لا توجد مادة بلا ثقل. ويمكن أن يُقَال إن المادة هي الثقل نفسه أو الوزن ذاته. فالثقل يشكل الجسم وهو نفسه الجسم. وتلك هي الحال نفسها مع الحرية والارادة. ما دام الكائن الحر هو الارادة. فالارادة بدون حرية هي كلمة فارغة جوفاء، في حين أن الحرية لا تكون موجودة بالفعل إلاّ بوصفها ارادة، بوصفها ذاتاً بالفعل.

وعلينا أن نلاحظ النقاط الآتية حول الصلة التي تربط بين الارادة والفكر. فالروح، من حيث المبدأ، فكر، والانسان يتميز عن الحيوان بفضل الفكر، ولكن ينبغي علينا ألاّ نظن أن الانسان من ناحية فكر ومن ناحية أخرى ارادة، وأنه يحتفظ في جيب بالفكر، وفي جيبه الآخر بالارادة لأن ذلك لن يكون سوى فكرة حمقاء أو تصور أجوف. فالتفرقة بين الفكر والارادة ليست إلاّ تفرقة بين جانب نظري وجانب آخر عملي. ومع ذلك فهذان الجانبان ليسا مَلَكتين متميزتين فليست الارادة سوى طريقة خاصة في التفكير، أو هي التفكير حين يُترجَم إلى وجود، أو هي التفكير حين يلحّ في أن يهب نفسه وجوداً.

ويمكن أن توصف التفرقة بين الفكرة والارادة على النحو التالي: حين أفكر في موضوع ما، فإنني أحوِّله إلى فكرة وأنزع عنه جانبه الحسي، أي أنني أحوّله إلى شيء ويمكن أن أقول عنه إنه ملكي على نحو مباشر وجوهري، ما دمت بالفكر أعي نفسي لأول مرة، وأنا لا أنفذ إلى صميم الموضوع إلاّ إذا فهمته. وعندئذ يكفّ الشيء عن أن يقف في مواجهتي وعن أن يكون شيئاً خارجاً عني فقد نزعت عنه ذلك الجانب الذي يجعله يعارضني. تماماً كما قال آدم لحواء: «أنتِ الآن لحم من لحمي وعظم من عظمي»(**) فكذلك يقول العقل «هذه

(*) أنظر علم المنطق الجزء الأول ص ٧٩ ــ ٩٠.

(**) سفر التكوين الاصحاح الثاني آية ٢٣.

عقل من عقلي، فقد اختفى طابعها الغريب». وكل فكرة هي باستمرار تعميم، والتعميم خاصية من خصائص الفكر وأنت حين تعمم فأنت تفكر، والذات هي الفكر ومن ثمّ فهي الكلي. فحين أقول «أنا»، فإنني في هذه الحالة أتخلّى عن كل خصائص الجزئية: استعدادي، موهبتي الطبيعية، معلوماتي، سني. وهكذا تكون الأنا فارغة تماماً، مجرد نقطة بسيطة، ولكنها مع ذلك نشطة ايجابية في هذه البساطة فأمامي نسيج العالم المتنوع الألوان، وأنا أقف في مواجهته. وعن طريق موقعي النظري أستطيع أن أتغلب على معارضة العالم لي، وأن أجعل مضمونه ملكي. وحين أعرف العالم فإنني أكون عندئذٍ في بيتي، ويزداد ذلك على نحو أكثر كلما فهمته، ويكون أكثر في موقفي النظري منه.

أمّا الموقف العملي، فهو من ناحية أخرى، يبدأ بالتفكير، يبدأ من الأنا ذاتها. وهذا الموقف يبدو أولاً كما لو كان يعارض التفكير لأنه يعرض في البداية لوناً من الانفصال. وبمقدار ما أكون في وضع عملي، بمقدار ما أكون ايجابياً نشطاً، أعني بمقدار ما أعمل شيئاً ما، فإنني بذلك أحدد نفسي أو أعين ذاتي، وتعيين ذاتي يعني، ببساطة، أو أضع فاصلاً أو اختلافاً. لكن هذه الاختلافات التي أضعها لا تزال ملكي أيضاً؛ والاختيارات المتعينة هي ملكي والغايات التي أناضل لكي تتحقق هي غاياتي فهي تنتمي إليّ. ولو أنني، الآن، سمحت لهذه الاختلافات أن تمتد، أعني لو أنني سمحت لها أن تخرج لما يُسمى بالعالم الخارجي، فإنها ستظل مع ذلك ملكي أو خاصة بي. ذلك لأنها تعبّر عمّا قد فعلت، ما صنعت كفي، إنها تحمل بصمات عقلي وآثار روحي.

تلك هي التفرقة بين الموقف النظري والموقف العملي. لكن علينا الآن أن نصف الرابطة بينهما. إن الجانب النظري متضمن أساساً في الجانب العملي. إننا لا بدّ أن نعارض الفكرة التي تقول إنهما منفصلان، ذلك لأننا لا يمكن أن يكون لدينا ارادة بلا عقل، بل على العكس فإن الارادة لا بدّ أن تحتوي بداخلها على الجانب النظري. والارادة تعين ذاتها، أو تحدد نفسها، وهذا التحديد هو شيء جواني داخلي أساساً، لأن ما أريده، يكون في البدء أمام ذهني كفكرة أعني أنه يكون موضوعاً لفكري. إن الحيوان يسير وفقاً للغريزة، فهو يسوقه دافع داخلي؛ وهذا الدافع هو كذلك جانب عملي، لكن ليس للحيوان ارادة ما دام لا يستطيع أن يضع رغبته أمام عقله. لكن الانسان يمكن إلى حد ما أن يفكر بدون ارادة، لأنه في حالة التفكير يكون بالضرورة موجوداً نشطاً وايجابياً. إن مضمون الشيء

الذي تفكر فيه لا بدّ أن يتخذ شكل الوجود لكن هذا الوجود هو شيء متوسط، شيء أقيم من خلال نشاطنا. وهكذا فإن هذين الموقفين المتميزين لا يمكن لهما أن ينفصلا لأنهما شيء واحد وهما يوجدان معاً في أي نشاط سواء أكان فكراً أم ارادة.

ملحق للفقرة رقم ٥

في هذا العنصر[٣] للارادة تضرب بجذور عميقة قدرتي على أن أحرر نفسي من كل شيء، وأن أتخلى من كل غاية، وأن أتجرّد من كل شيء، والانسان هو وحده القادر على التضحية بكل شيء بما في ذلك حياته ذاتها، فهو يستطيع أن ينتحر. أمّا الحيوان فهو لا يستطيع ذلك لأنه يظل باستمرار مجرد سلبي محض، ويرتبط بمصير غريب عنه، يعوِّد نفسه عليه فحسب. أمّا الانسان فهو الفكر الخالص عن نفسه، وفي التفكير وحده تكون له هذه القدرة التي تجعله يضفي على نفسه الكلية والعمومية أعني القوة التي تستأصل كل جزئي وكل تعين. وهذه الحرية السلبية، أو الحرية كما يتصورها الفهم، هي عبارة عن تصور أحادي الجانب. إنها تعبر عن وجهة نظر وحيدة الجانب لكنها وجهة نظر تتضمن باستمرار عاملاً جوهرياً ولهذا السبب ينبغي ألاّ ننبذها. غير أن الفهم يخطىء حين يعلي من شأن ذلك العامل وحيد الجانب ويعتبره العامل الوحيد والسامي.

وصورة هذه الحرية ظاهرة شائعة في التاريخ: فأعلى ألوان الحياة عند الهنود، مثلاً، هي كما يقولون، البقاء في المعرفة المحض، معرفة المرء لهويته البسيطة مع نفسه؛ والتركيز في هذا المكان الفارغ على حياة المرء الداخلية، بوصفها الضوء الذي يبقى بلا لون في الرؤية الخالصة، والتضحية بكل نشاط في الحياة، وبكل هدف وغاية وبكل مشروع. وبهذه الطريقة يصبح الانسان «براهما Brahma» بحيث لا يعود هناك أية تفرقة بين الانسان المتناهي وبين براهما. والواقع أن أي اختلاف يتلاشى في هذه الكلية.

وتظهر هذه الصورة من صورة الحرية على نحو أكثر عينية في التعصب الفعلي في الحياة السياسية والدينية في آن معاً. فمثلاً إبّان عهد الارهاب في الثورة

---

(٣) يقصد العنصر الأول من عنصري الارادة وهو عنصر اللاتعين الخالص، وهو أيضاً جانب الشكل أو الصورة في الارادة، وهو باختصار قدرة الفرد على التجريد من أي شرط وأي وضع والعودة إلى الأنا الخالص (المترجم).

الفرنسية قيل إن كل الفروق والاختلاف في المواهب والسلطة قد أُلغيت. ولقد كانت هذه الفترة: فترة غليان وجيشان وكراهية حادة لكل ما هو جزئي. وما دام التعصب يريد التجريد فقط، ولا يريد شيئاً متميزاً، فإنه ينتج من ذلك أنه عندما تظهر التمييزات فسوف يجد أنها تتضارب بقوة مع اللاتعين عنده وهو لهذا يلغيها. ولهذا السبب نجد أن الثوار الفرنسيين حطموا من جديد المؤسسات والتنظيمات التي أقاموها هم أنفسهم، ما دام التنظيم أيّاً كان نوعه يتضارب بقوة مع الوعي الذاتي المجرد بالمساواة.

ملحق للفقرة رقم ٦:

هذه اللحظة الثانية تبدو وكأنها تعارض اللحظة الأولى[٤] إذْ يجب ادراكها في طابعها العام وهي أساسية بالنسبة للحرية، رغم أنها لا تشكل كل الحرية. وها هنا تتخلّى الأنا عن اللاتعين غير المتميز وتسير نحو تمايز نفسها، أعني لكي تضع مضموناً أو موضوعاً، وبالتالي لكي تحدد نفسها فارادتي ليست هي الارادة الخالصة لكنها ارادة شيء ما (فأنا لا أريد مجرد الارادة الصرفة ولكني أريد شيئاً ما) فالارادة من ذلك اللون الذي شرحناه في الفقرة رقم ٥ التي لا تريد سوى الكلي المجرد، هي ارادة لا تريد شيئاً، وبالتالي ليست ارادة على الاطلاق. إن الارادة الجزئية هي تحديد ما دامت الارادة لكي تكون ارادة لا بدّ أن تقيد نفسها بهذه الطريقة أو تلك. الارادة تريد شيئاً معيناً وذلك قيد وهو أيضاً سلب. وهكذا فإن التجزئة، كقاعدة عامة هي ما يُسمى بالتناهي. والتفكير الانعكاسي النظري اعتاد أن يأخذ اللحظة الأولى، أعني اللاتعين، على أنها اللحظة العليا والمطلقة، في حين أنه ينظر إلى القيد على أنه سلب محض لهذا اللاتعين[٥]. لكن هذا اللاتعين هو نفسه سلب فحسب حين نقابل بينه وبين المتعين أو المتناهي، والأنا هي هذه العزلة وهذا السلب المطلق[٦] والارادة اللامتعينة هي، إلى هذا الحد، وحيدة الجانب مثلها مثل الارادة التي تضرب بجذورها في التعين المطلق.

---

(٤) هذه اللحظة الثانية أو العنصر الثاني من عناصر الارادة، هي لحظة التعين أي تحديد مضمون للارادة. (المترجم).

(٥) في ذهن هيجل وجهة نظر اسبينوزا القائلة بأن كل تعين سلبي Determinatio est Negatio، وأن غير المتعين أو اللامتناهي هو وحده الحقيقي real (المترجم).

(٦) أي الأنا الخالص الذي تحدث عنها في الفقرة رقم ٥ فهي «وحدها»، وهي سلبية لأنها عبارة عن نبذ لكل شيء معين، وهي بذلك تعود ببساطة إلى نفسها (المترجم).

ملحق للفقرة رقم ٧:

ما نسميه في الأصل ارادة، يتضمن بداخله اللحظتين السالفتين. فالأنا بما هي كذلك هي أولاً نشاط خالص هي الكلي الذي يوجد بذاته.

لكن هذا الكلي يعيّن نفسه وهو إلى هذا الحد لم يعد بذاته لكنه يضع ذاته على أنها آخر ويكفّ عن أن يكون كلياً. وعلى ذلك تظهر اللحظة الثالثة وهي أن الارادة، في قيدها، في هذا الآخر توجد بذاتها. وهي حين تحدد نفسها تظل بذاتها ولا تكفّ عن الامساك بالكلي. هذه اللحظة هي إذنْ الفكرة (الشاملة) العينية عن الحرية، في حين أنه يتضح أكثر فأكثر أن اللحظتين السابقتين مجردتان ووحيدتا الجانب.

ونحن نملك بالفعل الحرية، بهذا المعنى، في صورة وجدان عاطفي ــ هو الصداقة، أو الحب مثلاً ــ ونحن هنا لا نكون من الناحية الداخلية وحيدي الجانب. إننا نحدد ونقيد أنفسنا بسرور في ارتباطنا أنفسنا بآخرين، لكن في هذا القيد نعرف أنفسنا على أنها أنفسنا. وينبغي على الانسان ألّا يشعر، في هذا التعين، بأنه محدد أو مقيد. بل بالعكس فما دام يعامل الآخر على أنه آخر فانه ها هنا يصل لأول مرة إلى الشعور بذاتيته الخاصة. وعلى هذا النحو فإن الحرية لا تكمن لا في اللاتعين ولا في التعين ولكنها هذان الاثنان معاً. والارادة التي تقيد نفسها ببساطة بهذا الشيء هي ارادة الرجل المتقلب الأهواء الذي يُفتَرَض أنه لن يكون حراً ما لم تكن له هذه الارادة. لكن الارادة ليست مرتبطة بشيء مقيد. بل لا بدّ أن تذهب إلى ما وراء القيد، ما دامت طبيعة الارادة هي شيء آخر خلاف أحادية الجانب وخلاف التقييد. الحرية هي أن تريد شيئاً محدداً، ومع ذلك ففي هذا التعين يشعر المرء بنفسه ويرتدّ مرة أخرى إلى الكلي.

ملحق للفقرة رقم ٨:

دراسة تعين الارادة ينتمي إلى مجال الفهم وهي ليست دراسة نظرية أساساً. والارادة لا تتحدد من حيث الشكل فحسب بل ومن حيث المضمون أيضاً. وتعينها من حيث الشكل هو الغاية وتحقيق هذه الغاية. وهذه الغاية عندي تكون أولاً شيئاً داخلياً فحسب، شيئاً ذاتياً، لكنها ينبغي أن تكون كذلك شيئاً موضوعياً بحيث يُطرَح ما في الذاتية الخالصة من نقص. وعند هذه النقطة يمكن أن نسأل عن سبب هذا النقص. ولو كان ما يحمل نقصاً لا يقف في الوقت نفسه فوق

نقصه ويعلو عليه، فإنه لا يمكن له أن يعرف النقص على أنه نقص. الحيوان هو شيء ناقص من وجهة نظرنا لا من وجهة نظره هو. والغرض الذي أسعى إليه، بمقدار ما يظل ملكي فحسب، أشعر به كشيء ينقصني ما دامت الحرية والارادة هما بالنسبة لي وحدة الذاتي والموضوعي. ومن ثمّ فإن الغرض لا بدّ أن يُقام على نحو موضوعي وبذلك يبلغ لا طابعاً جديداً أحادي الجانب لكنه يبلغ تحققه الفعلي فحسب.

ملحق للفقرة رقم ١٠.

الارادة التي لا تكون ارادة إلّا باتفاقها مع فكرتها الشاملة هي ارادة حرة ضمنياً أو بالقوة، لكنها في الوقت ذاته ليست حرة أيضاً، لأنها لا بدّ لكي تصبح حرة حقاً، فلا بدّ لها في البداية أن تكون مضموناً متعيناً حقيقة. وهي عند هذه النقطة تكون حرة في عين ذاتها فقط (في نظرها هي فحسب) وتكون الحرية هي موضوعها، وتكون هي الحرية. إن ما يظلّ متفقاً فقط مع فكرته الشاملة، ما يكون ضمنياً فحسب هو المباشرة أو ما هو طبيعي فقط. ونحن نألف مثل هذه الحرية في طرق تفكيرنا العادية المألوفة: فالطفل هو رجل ضمناً أو بالقوة. والارادة تمتلك في البداية عقلاً بالقوة فحسب. وهي تبدأ بأن تكون الوجود بالقوة للعقل والحرية، وعلى ذلك تكون حرة فقط باتفاقها مع فكرتها الشاملة. والآن ما يوجد على نحو ضمني تماماً بهذه الطريقة لا يكون قائماً بعد في وجوده بالفعل. الانسان عاقل في ذاته أو ضمناً، لكنه لا بدّ أيضاً أن يصبح صراحة عاقلاً بأن يكافح لكي يخلق نفسه لا فقط بأن يخرج من نفسه بل أيضاً لكي يبني نفسه من الداخل.

ملحق للفقرة رقم ١١:

للحيوان بدوره دوافع، ورغبات وميول لكن ليست له ارادة، فلا بدّ له أن يطيع دوافعه ما لم يعقه عائق خارجي. أمّا الانسان الذي لم يتعين كليةً فهو يعلو على دوافعه وقد يجعلها لصالحه، ويضمها لذاته على أنها ملكه. إن الدوافع شيء طبيعي لكني حين أضمه لذاتي فإن ذلك يعتمد على ارادتي التي لا تستطيع لهذا السبب أن ترتدّ إلى الوراء محتجة أن أساس الدافع يكمن في الطبيعة.

ملحق للفقرة رقم ١٣:

الارادة التي لا تقرر شيئاً ليست ارادة حقيقية، والانسان الذي لا شخصية له

لا يمكن أبداً أن يصل إلى قرار. وقد يكمن أيضاً سبب التردد في الجبن والخور الذي يعرف أنه، حين يريد شيئاً معيناً فإنه يرتبط بالتناهي ويفرض حداً على ذاته ويضحي باللامتناهي. ومع ذلك فإن الجبن يريد ألّا ينبذ الشمول Totality الذي يتوق إليه بشدة. وبالغا ما بلغ «جمال»[٧] مثل هذا الاستعداد فإنه مع ذلك استعداد ميت. وكما يقول جوته: «إن مَنْ يريد انجاز شيء عظيم لا بدّ أن يكون قادراً على تحديد نفسه»[٨]. عن طريق الحزم والتصميم وحده يخطو الانسان نحو الوجود بالفعل بالغاً ما بلغت مرارة القرار عنده. إن التصور الذاتي تنقصه الارادة ليتخلّى عن التأمل الداخلي الذي يحتفظ بكل شيء على أنه امكان. لكن الامكان لا يزال أقل من الوجود بالفعل. والارادة الواثقة من نفسها لا تفقد ذاتها في رغبة معينة.

ملحق للفقرة رقم ١٥ :

ما دام يمكن لي أن أحدد نفسي بهذه الطريقة او تلك ، أو بعبارة اخرى ما دام في استطاعتي ان اختار ، فإنني أملك ارادة حرة (حرية اختيار) ، ومعنى أن تمتلك الارادة هو أن تمتلك ما يُسمى عادة بالحرية . والاختيار الذي أملكه مؤسس على كلية الارادة أي على واقعة أنني أستطيع أن أجعل هذا الشيء أو ذاك ملكي . وهذا الشيء الذي هو ملكي هو شيء جزئي في مضمونه وبالتالي غير كافٍ بالنسبة لي ومن ثمّ فهو منفصل عني . إنه فقط ملكي بالقوة في حين أنني بالامكان أن أربط نفسي به . ومن ثمّ فالاختيار مؤسس على لاتعين الأنا وتعين المضمون . وهكذا فإن الارادة ، بناءً على هذا المضمون ، ليست حرة ، رغم أن لها جانباً لا متناهياً بفضل شكلها أو صورتها ، ولا يوجد مضمون مفرد كافٍ بالنسبة لها ، ولا مضمون مفرد يستحوز على ذاتها حقاً . وتتضمن العشوائية أن يصبح المضمون ملكي لا بطبيعة ارادتي بل بالصدفة . وبالتالي فأنا معتمد على هذا المضمون ، وهذا هو التناقض الكامن في العشوائية . الرجل العادي (رجل الشارع) يعتقد انه حر لو تراءى له أن يفعل ما يشاء لكن عشوائيته هذه نفسها تتضمن أنه ليس حراً . حين أريد ما هو عقلي فإنني عندئذٍ لا أسلك كما لو كنت فرداً

---

(٧) اشارة إلى النفس الجميلة عند المورافيين Moravians ـ قارن الملحق للفقرة ١٤٠. (المترجم).

(٨) من سوناته «الطبيعة والفن» Natur und Kunst واقتباس هيجل غير دقيق ويمكن أن تُترجم عبارة جوته كما يلي: «مَنْ يريد انجاز أمر عظيم لا بدّ له أولاً أن يستجمع قواه. إنه في التقيد أولاً يظهر الانسان سيطرته» (المترجم).

جزئياً بل طبقاً للأفكار الشاملة للأخلاق بصفة عامة . وما أدافع عنه وما أثبته في أي سلوك أخلاقي ليس هو نفسي بل الشيء . لكن حين أرتكب سلوكاً فاسداً فإن فرديتي هي ما أبرز في وسط المسرح ، إن العقلي هو الطريق الأرضي الذي يمكن لأي فرد أن يسافر فيه ، حيث لا يكون أحد منافياً للذوق السليم . وحين يتمم عظماء الفنانين تحفة فنية فإننا قد نتحدث عن ضرورتها ولزومها التي قد تعني أن خصوصية الفنان قد تلاشت تماماً ولا يمكن اكتشاف شيء من التكلف في هذه اللوحة . ولم يكن لدى **فيدياس Pheidias** تكلف أو تأنق Mannersin فشخصياته ذاتها حية وتعلن عن نفسها . لكن كلما كان الفنان سيئاً رديئاً ظهر الفنان في عمله وفي فنه . . ووجدنا فرديته وعشوائيته . ولو توقفت عند اعتبار أن الانسان إذا كانت لديه ارادة حرية عشوائية (حرية اختيار) كان في استطاعته ان يختار هذا الشيء او ذاك ، فإن حريته بالطبع تعتمد على هذه المقدرة . لكنك لو وضعت في ذهنك باستمرار أن مضمون ارادته هو مضمون مُعطى ، فإنه يتحدد عندئذٍ بذلك ، ويكون من هذه الزاوية في جميع الحالات ليس حراً بعد .

ملحق للفقرة ١٧ :

الدوافع والميول هي أولاً مضمون الارادة ، والفكر وحده هو الذي يعلو فوقها جميعاً . لكن هذه الدوافع تبدأ في دفع نفسها ، فهي تسوق بعضها بعضاً ، وجميعها يتطلّب اشباعاً . والآن لو انني اهملت الآخرين جميعاً ووضعت نفسي في واحد منها بذاته ، فانني أجد نفسي تحت قيدٍ يدمرني ، ما دمت أنني حين أفعل فإنني أتنازل بالضبط عن كليتي التي هي نسق لجميع الدوافع . لكن ليس من السهل أن أرتب في نظام تصاعدي هذه الدوافع - وهي حيلة يلجأ اليها الفهم باستمرار ما دام لا يوجد معيار لترتيبها هنا ، ومن ثمّ فإن طلب مثل هذا الترتيب التصاعدي ينقضي في ملل التعميمات .

ملحق للفقرة ١٨ :

النظرية المسيحية التي تقول إن الانسان بطبيعته شرير ، أسمى من النظرية الأخرى التي ترى أنه بطبيعته خيّر . هذه النظرية ينبغي أن تُفهَم كما يلي طبقاً لتفسيرها الفلسفي[٩] ، الانسان بوصفه روحاً فهو جوهر حر وهو في وضع يجعله لا يسمح لذاته

(٩) فيما يتعلق بالتفسير الفلسفي لهذه النظرية عند هيجل، انظر فقرة ١٣٩ والاضافة إليها وفقرة رقم ٢٤ من الموسوعة (المترجم).

بأن تحددها دوافع طبيعية . وحين يكون الانسان في وضع مباشر وغير متطور من الناحية العقلية فإنه يكون في موقف لا ينبغي له أن يكون عليه ، ولا بدّ له من أن يتحرر منه . وهذا هو معنى نظرية الخطيئة الأصلية التي بدونها ما كانت المسيحية لتكون ديانة الحرية .

ملحق للفقرة ٢٠ :

في السعادة يكون للفكر ، بالفعل ، السيطرة على القوة الطبيعية للدوافع ما دام المفكر لا يقنع بالعابر بل يطلب السعادة ككل . وهذا المطلب يرتبط بالتربية التي ينبغي عليها أن تدافع عن الكلي . غير أن المثل الأعلى للسعادة هناك يتضمن لحظتين :

١ ـ الكلي الذي هو قبل كل شيء أعلى من الجزئية .

٢ ـ ما دام مضمون هذا الكلي لا يزال لذة كلية ، فإنه يظهر هنا من جديد الفردي أو الجزئي أعني شيئاً متناهياً ، ولا بدّ بالتالي من العودة الى الدافع . وما دام مضمون السعادة يكمن في ذاتية كل فرد ، وشعوره ، ووجدانه ، فإن هذه الغاية الكلية هي في جانب من جانبها جزئية ، وبالتالي يظل لا يوجد فيها أي وحدة أصلية بين الشكل والمضمون .

ملحق للفقرة ٢١ :

الحق أو الصدق في الفلسفة يعني التطابق بين الفكرة الشاملة وواقعها الخارجي فمثلاً البدن هو الواقع الخارجي في حين أن النفس هي الفكرة الشاملة . لكن النفس والبدن ينبغي أن يكونا صنوين متكافئين ، ينبغي أن يكمل كل منهما الآخر . ومن ثمّ فإن الجثة تظلّ شيئاً موجوداً ، لكن وجودها ليس وجوداً سلبياً او حقيقياً ، فقد تخلّت عنها الفكرة الشاملة . ولهذا السبب فإن الجسد الميت يتعفن . ومن ثمّ فإن الارادة لا تكون ارادة حقيقية إلاّ عندما يتحد ما تريده ، أعني مضمونها مع نفسها ، وبعبارة أخرى الحرية تريد الحرية .

ملحق للفقرة ٢٢ :

لقد صوِّر اللامتناهي بحق تصويراً مجازياً بأنه على شكل دائرة، لأن الخط المستقيم يمتد إلى ما لا نهاية وبذلك يشير إلى اللامتناهي السلبي أو الزائف فهذا لا يشبه اللامتناهي الحقيقي الذي يعود إلى نفسه، والارادة الحرة هي لامتناهٍ حقيقي ما دامت ليست مجرد امكانية أو قدرة فحسب، بل على العكس فإن وجودها الخارجي هو نفسه وجودها الداخلي أو هو ذاتها.

ملحق للفقرة ٢٦.

يُفتَرض، عادة، أن الذاتي والموضوعي يعارض كل منهما الآخر معارضة صارمة. لكن ذلك غير صحيح. وربما كان الأصح منه أن نقول إن كلاً منهما ينتقل إلى الآخر ما داما ليسا مقولتين مجردتين كالسالب والموجب ولكن لهما بالفعل مغزى عيني.

ولنتأمل بادىء ذي بدء كلمة «الذاتي». فنحن قد نطلق على غاية ما صفة «الذاتية» حين تكون هذه الغاية غاية لذات فردية نوعية خاصة فحسب. وبهذا المعنى يكون العمل الفني الرديء السيء للغاية جداً الذي لا يصل إلى الموضوع هو عمل ذاتي خالص. ويمكن أن تنطبق الكلمة أيضاً على مضمون الارادة، وهي ترادف هنا، في العادة، العشوائية أو العفوية. فالمضمون «الذاتي» هو ذلك الذي ينتمي إلى الذات وحدها، ومن ثمّ نجد على سبيل المثال الأفعال السيئة أفعالاً ذاتية خالصة. ومع ذلك من الصواب أن يُقَال إن الذات الفارغة الخالصة التي نسميها «ذاتي» أي الذات التي تجعل نفسها وحدها أمام موضوعها، وتملك قوة التجريد من أي مضمون آخر. ومن هنا فإن الذاتية تعني أحياناً شيئاً خصوصياً تماماً. وفي أحيان أخرى شيئاً له مطالب عليا، فما دام كل شيء أتعرف عليه يصبح هو الآخر ملكي ويكتسب صحته مني، فإن الذاتية بنهم شديد تتركز وتلقي بكل شيء في هذا المنبع الوحيد الذي هو الذات الخالصة.

ولا تقل الطرق التي يمكن أن نتناول بها «الموضوعي» عن ذلك تنوعاً. فقد نفهم من هذه الكلمة كل شيء يمكن أن نجعله موضوعاً لنا سواء أكان ألواناً من الوجود الموضوعي بالفعل أو كان أفكاراً خالصة يراها العقل. ونحن كذلك ندرج تحت هذه المقولة مباشرة الوجود الحسي الذي تتحقق فيه الغايات، حتى ولو كانت الغاية نفسها ذاتية وفردية تماماً، فإننا نسميها «موضوعية» لمظهرها. غير أن الارادة الموضوعية هي كذلك تلك الارادة التي يكمن فيها الصدق، وهكذا فإن ارادة الله، والارادة الأخلاقية، هي ارادة «موضوعية». وأخيراً قد تُسمّى كذلك الارادة «موضوعية» حين تُستغرَق في موضوعها تماماً، كما هي الحال، مثلاً، في ارادة الطفل التي تكمن في الثقة وتفتقر إلى الحرية الذاتية، وارادة العبد الذي لا يعرف نفسه بعد على أنه حر، وعلى ذلك تكون ارادته بلا ارادة. وبهذا المعنى فإن أي ارادة تكون «موضوعية» حين تعمل وفقاً لارشاد سلطة أجنبية غريبة عنها، وهي بذلك لا يكتمل عودها اللامتناهي إلى ذاتها أو إلى نفسها.

ملحق فقرة ٣٢:

ولا بدّ للفكرة فضلاً عن ذلك أن تحدد نفسها داخل ذاتها على نحو متصل. ما دامت لا تكون في البداية أكثر من تصور لفكرة شاملة مجردة. غير أن هذه الفكرة الشاملة المجردة الأولى لا تهجر أبداً. لكنها تصبح باستمرار أكثر غنى في ذاتها، ولهذا السبب فإن التعين الأخير هو الأكثر غنى. التعينات الأولى في هذا المسار، وهي تعينات تكون ضمنية محض تبلغ وجودها الذاتي المستقل الحر لكن على هذا النحو الذي تظل فيه الفكرة الشاملة هي الروح التي تسري في الكل معاً في وحدة واحدة، لا تصل إلى تنوعها وتميزها الذاتي الملائم إلاّ من خلال مسار باطني. ومن ثمّ فلا يمكن أن يُقال إن الفكرة الشاملة تصل إلى شيء جديد، بل على العكس فإن تعينها الأخير يتفق مع تعينها الأول ويتطابق معه. وحتى لو بدت الفكرة الشاملة في وجودها وقد أصبحت منحلة مفككة، وليس ذلك سوى مظهر خارجي يكشف عن نفسه في مجرى مناسب كمظهر خارجي، لأن كل ذرة صغيرة من التفصيلات تعود في النهاية إلى تصور الكلي. إن العلوم التجريبية تحلل، في العادة، مضمون أفكارنا، وحين تُردّ الجزئية الصغيرة إلى خاصية مشتركة، فإن الأخيرة في هذه الحالة تُسمّى فكرة شاملة. وليست هذه طريقة سيرنا أو الاجراءات التي نقوم بها، إن كل ما نوده فحسب هو أن نلاحظ الطريقة التي تحدد بها الفكرة الشاملة نفسها، وأن نحجم عن أن نضيف إليها شيئاً من فكرنا وآرائنا. وما نحصل عليه بهذه الطريقة هو سلسلة من الأفكار، وسلسلة أخرى من الأشكال الموجودة للتجربة. والتي يمكن أن أضيف إليها أن الترتيب الزمني الذي تظهر فيه هذه الأشكال بالفعل يختلف عن الترتيب المنطقي الذي تظهر فيه الأفكار. وهكذا، فنحن لا نستطيع، مثلاً، أن نقول إن الملكية وجدت قبل الأسرة، وعلى الرغم من ذلك فإننا لا بدّ أن ندرس الملكية أولاً.

وقد يثير القارىء هنا سؤالاً هو: ولماذا لا نبدأ بأعلى نقطة، أعني بالحقيقة العينية؟ بما هو صادق على نحو عيني؟ والجواب هو أن الحقيقة في صورة نتيجة هو بالضبط ما نبحث عنه. ومن الجوهري لهذا الغرض أن نبدأ بادراك الفكرة الشاملة المجردة نفسها. أمّا ما هو موجود بالفعل أو الشكل أو هيئة الفكرة الذي توجد فيه الفكرة الشاملة فهذه، بالنسبة لنا، الخطوة الثانية أي النتيجة المترتبة على الأولى حتى ولو كان هذا الشكل هو الذي يوجد أولاً في العالم الخارجي. فالتطور الذي نقوم الآن بدراسته هو التطور الذي تكشف فيه الصور المجردة عن نفسها

لا بوصفها موجودات قائمة بذاتها بل على أنها صور زائفة.

ملحق للفقرة رقم ٣٣:

حين نتحدث عن الحق Jus - Recht في هذا الكتاب فإننا لا نقصد فحسب ما يُفهَم عادة من هذه الكلمة، أعني القانون المدني، لكنا نعني بها أيضاً: الأخلاقية (أو الأخلاق الذاتية) والحياة الأخلاقية، وتاريخ العالم، فهي كلها تندرج ضمن الموضوع الذي نبحثه، ذلك لأن الفكرة الشاملة تسلك الأفكار معاً في نسق صادق. وإذا كان ينبغي ألّا تظل الارادة الحرة مجردة فلا بدّ لها أولاً أن تتجسّد أو تهب نفسها وجوداً، والمادة المتاحة أمام الحس في البداية لمثل هذا التجسّد هي الأشياء أعني الموضوعات الخارجية. وهذا النمط الأولي للحرية هو الذي سنلتقي به تحت اسم الملكية في دائرة الحق الصوري أو الحق المجرد. وينتمي إلى هذه الدائرة أيضاً، الملكية في صورتها المتوسطة بوصفها عقداً، والحق في صورة اعتداء عليه كجريمة وعقاب. والحرية التي نجدها هنا هي ما نسميه الشخص أعني الذات التي هي حرة، وهي حرة حقاً في نظر نفسها (أو هذا الشخص حر في عين نفسه) وهو يهب نفسه تجسداً ووجوداً في الأشياء.

هذه المباشرة التامة للواقعة الخارجية، ليست تجسيداً كافياً للحرية، ونفي هذه المباشرة هو دائرة الأخلاقية (الأخلاق الذاتية). فأنا الآن حر: لا فقط في هذا الشيء المباشر، بل أيضاً بعد أن تُلغَى هذه المباشرة، أعني أنا حر في داخل نفسي، في ذاتيتي. والشيء الرئيسي في هذه الدائرة هو بصيرتي، ونيتي، وغرضي، لأن التخارج ليس له أهمية الآن. والخير الذي هو الآن الغاية الكلية ينبغي ألّا يظل، ببساطة، داخل حياتي الداخلية بل لا بدّ له من أن يتحقق. أعني أن الارادة الذاتية تتطلّب أن يكتسب ما هو داخلي فيها، أعني غايتها، وجوداً خارجياً، وأن الخير بهذه الطريقة لا بدّ أن يكتمل وجوده في العالم الخارجي.

الأخلاقية (الأخلاق الذاتية)، والحق الصوري هما لحظتان مجردتان أمّا حقيقتهما فهي وحدها الحياة الأخلاقية. ومن ثمّ فالحياة الأخلاقية هي وحدة الارادة في فكرتها الشاملة مع ارادة الفرد أعني ارادة الذات. وأول تجسيد لهذه الوحدة هو شيء ما طبيعي صورته: الحب والوجدان ــ أي الاسرة. ومن هنا فإن الفرد يجاوز تحفظ الشخصية ويجد نفسه ووعيه بذاته في كل. ونرى في المرحلة التالية وحدة جوهرية تختفي جنباً إلى جنب مع الحياة الأخلاقية المناسبة. وتنشطر

الأسرة، ويرتبط أعضاؤها بعضهم ببعض بوصفهم موجودات مستقلة قائمة بذاتها ما دامت الرابطة بينهم ليست سوى الحاجة المتبادلة. وهذه المرحلة ــ وهي المجتمع المدني ــ غالباً ما يُنظَر إليها على أنها الدولة، لكن الدولة هي أولاً حضور للمرحلة الثالثة، مرحلة الحياة الأخلاقية ومرحلة الروح التي يتحقق فيها التوحيد الضخم المذهل للفردية القائمة بذاتها مع الجوهرية الكلية. ومن ثمّ فإن حق الدولة يقف في مرحلة أعلى من المراحل السابقة: إنها الحرية في أكثر صورها عينية وهي بهذا الاعتبار ليست تابعة إلاّ لشيء واحد فحسب ــ الحقيقة العليا المطلقة لروح العالم.

ملحق للفقرة ٣٤:

حين أقول: «إن الارادة الحرة، على نحو مطلق حين تكون فيها فكرتها الشاملة مجردة فإنها تتسم بخاصية معينة هي المباشرة». فان ما أقصده بذلك هو ما يأتي: حين تحقق الفكرة الشاملة ذاتها تحقيقاً كاملاً وحين لا يصبح تجسد الفكرة الشاملة شيئاً آخر سوى فضّ ذاتها الخاصة، فإن مثل هذا الوضع، لا بدّ أن يكون عندئذٍ التطور الكامل لفكرة الارادة. لكن الفكرة الشاملة تكون في البداية مجردة، يعني أن كل تعيناتها متضمنة في جوفها، لكنها لا تزال متضمنة في جوفها فحسب؛ فهي (التعينات) لا توجد إلاّ على نحو ضمني ولم تتطور بعد لتكوّن شمولاً في ذاتها، فلو أنني قلت «أنا حر» فان الأنا لا تزال هذه الجوانية، لا يواجهها ضد. أمّا في الأخلاقية (الأخلاق الذاتية)، من ناحية أخرى فهناك تضاد منذ البداية، ما دمت أقف في الدائرة الأخلاقية بوصفي ارادة مفردة في حين أن الخير هو كلي حتى ولو كان بداخل نفسي. وهكذا فإن الارادة، على هذا المستوى تحمل في ذاتها العوامل المختلفة للفردانية والكلية وهذا يعطيها طابعها النوعي الخاص. لكن في البداية لا يكون هناك مثل هذا الاختلاف ما دام لا يوجد تقدم، في المرحلة الأولى وهي مرحلة الوحدة المجردة، ولا يوجد توسط وهكذا يكون للارادة صورة المباشرة، الوجود المحض. ووجهة النظر الجوهرية التي ينبغي أن نأخذ بها هنا هي إذنْ أن هذا اللاتعين الأولي (الأصلي) هو ذاته تعين. واللاتعين يكمن في قولنا إنه ليس هناك بعد اختلاف بين الارادة ومضمونها. لكن اللاتعين، وهو يضاد المتعين يكتسب طابع كونه شيئاً معيناً. إن الهوية المجردة هي التي تشكّل هذا التعين: ومن ثمّ فالارادة تصبح الارادة مفردة، أعني تصبح شخصاً.

ملحق للفقرة رقم ٣٥:

الارادة المجردة، التي تتضمن ذاتها عن وعي، هي الشخص. فعظمة الانسان الرئيسية هي أن يكون شخصاً، ومع ذلك، رغم التجريد الواضح فإن «الشخص» هو إلى حد ما مزدر في تعبيره ذاته. «الشخص» يختلف اختلافاً جوهرياً عن «الذات» ما دامت «الذات» ليست سوى امكانية الشخصية. فكل كائن حي من أي نوع هو ذات، وأمّا الشخص فهو الذات التي تعي أنها ذات، ما دمت في الشخصية لا أكون واعياً إلا بذاتي وجدها. والشخص هو وحدة Unit حرية تشعر باستقلالها التام؛ وبوصفي هذا الشخص، فأنا أعرف أنني حر؛ إنني أستطيع أن أتجرّد من كل شيء ما دام لا يواجهني شيء سوى شخصية خالصة، ومع ذلك فأنا بوصفي هذا الشخص فأنا شيء متعين تماماً أعني أن لي عمراً معيناً، وقواماً معيناً. وأنا أشغل هذا المكان.. الخ، إلى آخر ما شئت من تفصيلات. وهكذا فإن الشخصية هي الجليل والتافه معاً (أو الرفيع والوضيع معاً)، فهي تتضمن وحدة اللامتناهي والمتناهي الخالص، وما لا حد له مع الحد المتعين؛ وجلال الشخصية ورفعتها هو قدرتها في تعزيز هذا التناقض وتدعيمه وهو تناقض لا يمكن أن يتحمله أو يتضمنه شيء طبيعي صرف.

ملحق للفقرة رقم ٣٧:

ما دامت الجزئية لا توجد، في حالة الشخص، بوصفها حرية، فإن كل ما يعتمد على الجزئية لن يكون له هنا أدنى اعتبار؛ وقد يكون الاهتمام بالحق الصوري للمرء وحده مجرد عناد خالص، وهو يلائم، في الغالب، القلب البارد والعواطف المحدودة؛ لأنه الانسان غير المتحضر هو الذي يصرّ على حقوقه ويركز عليها وحدها في حين تنظر العقول النبيلة إلى جوانب أخرى من الموضوع (فتهتم بحقوق الغير). وهكذا فإن الحق المجرد ليس سوى امكانية محض وشيء صوري بحت، على الأقل في مقابل المدى الواسع للموقف كله. وعلى هذا الاعتبار، فإنه حين يكون لك حق ما، فإن ذلك لا يعطيك إلا ضماناً واحداً، لكن ليس ضرورياً ضرورة مطلقة أن يصرّ المرء على حقوقه، لأن ذلك لا يمثل إلّا جانباً واحداً فحسب من الموقف كله، أعني: الامكان الذي يعني في الوقت نفسه الوجود واللاوجود.

ملحق للفقرة رقم ٤١:

الجانب العقلي في الملكية إنما يوجد، لا في اشباع الحاجات، وإنما في إلغاء

الذاتية الخالصة للشخصية؛ فالشخص في حالة الملكية إنما يوجد لأول مرة بوصفه عقلاً؛ حتى وإن كانت حريتي لم تتحقق هنا لأول مرة إلاّ في شيء خارجي. وبالتالي تحققت بطريقة زائفة، فإن الشخصية المجردة، مع ذلك، في مباشرتها لا يمكن أن تتجسّد إلاّ إذا وصفها المرء بالمباشرة.

ملحق للفقرة رقم ٤٢:

ما دام الشيء يفتقر إلى الذاتية فهو خارجي لا فقط بالنسبة للذات، وإنما بالنسبة إلى نفسه أيضاً. والمكان والزمان خارجيان بهذا المعنى؛ وأنا بوصفي شخصاً حاساً فأنا نفسي خارجي: مكاني، وزماني. وكمتقبل لحدوس حسية فأنا استقبلها من شيء هو خارجي بالنسبة إلى نفسه. فالحيوان يستطيع أن يحدس، لكن نفس Soul الحيوان لا يكون موضوعها نفسها its Soul بل شيئاً خارجياً.

ملحق للفقرة رقم ٤٤:

جميع الأشياء يمكن أن تكون ملكاً للانسان، لأن الانسان ارادة حرة، وبالتالي فهو مطلق، في حين أن الأشياء التي تقابله تفتقر إلى هذه الخاصية، وهكذا فإن لكل انسان الحق في أن يضع ارادته على شيء ما، أو أن يجعل من الشيء موضوعاً لارادته، أو بعبارة أخرى له الحق في أن يزيح جانباً الشيء المحض وأن يحوِّله إلى حوزته. ذلك لأن الشيء، وبوصفه تخارجاً، ليس له غاية في ذاته، فهو ليس «لامتناهٍ» وليس علاقة ذاتية، لكنه شيء خارجي. والكائن الحي أيضاً (كالحيوان) خارجي بالنسبة إلى نفسه بهذه الطريقة، وهو إلى هذا الحد يُعتبَر شيئاً؛ تصبح له نفس أخرى غير تلك التي كانت له، إذْ أنني أعطيه ارادتي. فالارادة الحرة هي إذنْ المثالية التي ترفض الاعتراف بأن الأشياء، على نحو ما هي عليه، يمكن أن تكون مكتملة بذاتها، أو مطلقة في حين تؤكّد الواقعية على نحو مباشر. وحين يصبح الكائن الحي ملكي، فأنا أعطيه نفساً Soul أخرى غير التي كانت عنده من قبل، فأنا أعطيه نفسي. ومن ثمّ فإن الارادة الحرة هي المثالية.. Idealism التي لا تأخذ الأشياء على ما هي عليه وتعتبرها مطلقة، في حين أن الواقعية Realism تؤكّد أن الأشياء مطلقة، حتى ولو لم توجد إلاّ في صورة التناهي، بل إن الحيوانات ذاتها تعلو على هذه الفلسفة الواقعية وتجاوزها حين تلتهم الأشياء وتبرهن بذلك على أنها ليست قائمة بذاتها على نحو مطلق.

ملحق للفقرة رقم ٤٦:

في حالة الملكية تكون ا ادتي هي ارادة شخص ما، غير أن الشخص هو وحدة Unit، وهكذا تصبح الملكية هي شخصية هذه الارادة الموحِّدة. وما دامت الملكية هي الوسيلة التي أجسّد بها ارادتي، فإن الملكية لا بدّ بدورها أن يكون لها طابع «هذا» أو «ملكي». وتلك هي النظرية الهامة لضرورة الملكية الخاصة. وفي حين أن الدولة يمكن أن تلغي الملكية الخاصة في حالات استثنائية، فإنها هي وحدها، التي تستطيع أن تفعل ذلك. لكن كثيراً ما يحدث، لا سيما في أيامنا هذه، أن تقوم الدولة بأن ترد الملكية الخاصة إلى أصحابها من جديد. فمثلاً لقد حلّت كثير من الدول الأديرة، وكانت على حق في ذلك: إذْ لا يوجد مجتمع، في النهاية، له حق الملكية مثل ما للشخص من حق.

ملحق للفقرة رقم ٤٧:

الحيوانات في حوزة ذاتها، فنفسها في حوزة جسدها؛ لكن ليس لها الحق في حياتها، لأنها لا تريد هذه الحياة.

ملحق للفقرة رقم ٤٩:

المساواة التي يمكن أن تقوم، مثلاً، بصدد توزيع السلع goods لا بدّ لها مع ذلك أن تسرع إلى الدمار من جديد لأن الثروة تعتمد على الكد والاجتهاد؛ لكن لو كان هناك مشروع لا يمكن تنفيذه، فينبغي ألاّ يتمّ انجازه. إن النـاس، بالطبع، متساوون فقط بوصفهم أشخاصاً، أعني بالنسبة للمصدر الذي تنبع منه ملكيتهم فحسب. والنتيجة هي أن لكل انسان الحق في الملكية. ومن هنا فلو أنك أردت أن تتحدث عن المساواة، فإن هذا اللون من المساواة، هو الذي ينبغي أن تضعه في اعتبارك. غير أن هذه المساواة هي شيء أبعد ما يكون عن تحديد المقادير الجزئية، أعني أبعد ما يكون عن كمية ما أملك. وإنه لمن الخطأ أن تؤكّد من هذه الوجهة من النظر أن العدالة تقتضي أن تتساوى الملكيات الخاصة، ذلك لأن العدالة لا تقتضي إلاّ أن يكون لكل انسان الحق في الملكية فحسب. ولا شك أن الجزئية هي بالضبط المجال الذي يفتح الباب لعدم المساواة والذي تكون فيه المساواة خطأ. ولا شك أن الناس، غالباً ما يكونون توّاقين للسعي وراء خيرات الآخرين لكنهم بذلك يرتكبون خطأ، ما دام الحق هو ذلك الذي يظل لا يعبأ بالجزئية.

ملحق للفقرة رقم ٥٠:

النقاط التي تحدثنا عنها تتعلق أساساً بالقضية القائلة بأن: الشخصية لا بدّ أن تتجسّد في الملكية. والآن فإن القول إن أول شخص استحوز على شيء ما ينبغي أن يكون هو أيضاً مالكه هو استنتاج مما سبق أن ذكرناه. فأول شخص هو المالك الحق، لا لأنه كان الأول بل لأنه ارادة حرة، فهو لا يكون شخصاً أول إلاّ لأن هناك شخصاً آخر يعقبه.

ملحق للفقرة رقم ٥١:

الشخص يضع ارادته على الشيء وتلك بالضبط هي الفكرة الشاملة عن الملكية، والخطوة التالية هي **التحقق الفعلي** لهذه الفكرة. ففعل الارادة الداخلي الذي يعتمد على القول بأن الشيء ملكي لا بدّ أيضاً أن يكون من الممكن أن يعترف به الآخرون. فلو أنني جعلت شيئاً ما ملكي، فإنني أعطيه محمولاً هو «ملكي»، وهو محمول لا بدّ أن يظهر في صورة خارجية أعني يجب ألاّ يظل فحسب كامناً في ارادتي الداخلية؛ وكثيراً ما يحدث أن يركّز الأطفال على ارادتهم السابقة مفضلين حيازة الشيء بواسطة الآخرين. لكن هذه الارادة لا تكفي عند الراشدين ما دامت صورة الذاتية لا بدّ أن تزول وأن تشق طريقها، فيما وراء الذاتي، إلى الموضوعية.

ملحق للفقرة رقم ٥٢:

لقد أثار فشته(*) سؤالاً حول ما إذا كانت المادة هي الأخرى تنتمي إليّ لو أنني فرضت عليها شكلاً ما. وبناءً على حجته، فبعد أن أصنع كوباً من الذهب، فلا بدّ أن يكون مسموحاً لشخص آخر أن يأخذ الذهب بشرط ألاّ يترتب على ذلك اتلاف عملي أو صناعتي. فبالغاً ما بلغ امكان انفصال المادة في الفكر، فإن هذا التمييز يظل في عالم الواقع حداً رقيقاً فارغاً لأنني إذا ما وضعت يدي على حقل وحرثته، فليست التجاعيد التي أحدثها المحراث هي وحدها ما أملك،

(*) علم الحقوق ١٩ ـ A، ص ٢٥٨ وما بعدها (وكذلك لاسون وربيرن) ولقد ذهب فشته في هذا الكتاب إلى القول بأن المزارع ليس له الحق في أرضه بما هي كذلك، ولكن حقه ينصبّ فقط على منتجاتها؛ أعني على «أعراضها» لا على «جوهرها». فهو لا يمنع الآخرين من رعي الماشية فيها بعد جني المحصول ما لم، بالاضافة إلى حقوق الزراعة، يكنْ له حقوق في أن يرعى ماشيته الخاصة أيضاً.

بل البقية أيضاً أعني الأرض المحروثة نفسها. أعني أنني سوف آخذ هذه المادة، الشيء كله، في حوزتي. ومن ثمّ فإن المادة لا تظل بغير صاحب res nullius ولا تبقى ملك نفسها ، وفضلاً عن ذلك ، فحتى إذا ما ظلت المادة خارجية عن الصورة أو الشكل الذي أضفته على الموضوع ، فإن الشكل هو على وجه الدقة علامة على أني أزعم أن الشيء ملكي . فالشيء إذنْ ، لا يظل خارجاً عن ارادتي ، أو خارجاً عمّا أردته . فلا شيء يبقى هنا لكي يستحوز عليه شخص آخر .

ملحق للفقرة رقم ٥٤:

هذه الأنماط من الحيازة أو وضع اليد تتضمن تقدماً في السير من مقولة الفردانية إلى مقولة الكلية، فنحن لا نستطيع من الناحية المادية أن نضع يدنا إلّا على شيء مفرد، وأنا حين أضع على الشيء علامة بأنه ملكي فانني أستحوز عليه في الفكر. وفي الحالة الأخيرة يكون لديّ فكرة عن الشيء وأنا أعني بذلك أن الشيء ككل، ملكي، وليس، ببساطة، ذلك الجانب الذي أضعه في حوزتي من الناحية المادية.

ملحق للفقرة رقم ٥٥:

طابع الاستحواز هو التدرج أو وضع اليد شيئاً فشيئاً. فأنا لا أستطيع أن أضع يدي إلّا على ما ألمسه بجسدي. لكن ها هنا تأتي النقطة الثانية. الموضوعات الخارجية تمتد أبعد مما أستطيع أن أدرك. ومن ثمّ فأيّاً ما يكون لديّ في ادراكي فهو يرتبط بشيء آخر. فأنا لا أنجح في الاستحواز على الشيء إلّا عن طريق يدي، لكن بسطها يمكن أن يمتد (ومتناول اليد يمكن أن يتسع) فما أقبض عليه بيدي ــ تلك الأداة العجيبة التي لا يملكها الحيوان ــ يمكن أن يكون هو نفسه وسيلة للقبض على شيء آخر، فلو كان في حوزتي شيء ما، فإن العقل يستنتج، في الحال، أن الموضوع المباشر الذي في قبضتي ليس هو وحده الذي يكون ملكي، لكن أيضاً ما يرتبط به. ولا بدّ للقانون الوضعي عند هذه النقطة أن يسن تشريعاته ما دام لا شيء أبعد من ذلك في هذا الموضوع يمكن أن يُستنبط من الفكرة الشاملة.

ملحق للفقرة رقم ٥٦:

هذا التشكيل للموضوع يمكن في التطبيق العملي أن يتخذ أعظم المظاهر تنوعاً. فأنا أفرض على الأرض المنزرعة شكلاً ما؛ أمّا فيما يتعلق بالأشياء غير

العضوية فإن فرض شكل ما لا يكون باستمرار مباشراً. فلو أنني بنيت، مثلاً، طاحونة هواء، فأنا لا أفرض على الهواء شكلاً معيناً، لكني شكّلت شيئاً للانتفاع بالهواء رغم أنني في هذه الحالة لست حراً في أن أقول عن الهواء إنه ملكي ما دمت لم أشكل الهواء ذاته ـ وفضلاً عن ذلك فإن الاحتفاظ بالحيوانات التي اصطدناها يمكن أن يُنظَر إليه على أنه طريقة لتشكيل هذه الحيوانـات، لأنني أحتفظ بها وفي ذهني تأكيد الأنواع. ونفس الشيء يصدق على ترويض الحيوانات (وتربية الدواجن) بالطبع هناك فقط طريق مباشر أكثر لتشكيلها وهو يعتمد عليّ إلى حد أكبر.

ملحق للفقرة رقم ٥٧:

إننا حين نعزو للانسان حرية مطلقة، فإن جانباً من جوانب هذه القضية يعني في الحال ادانة للعبودية. ومع ذلك فلو كان هناك انسان عبد فإن ارادته الخاصة هي المسؤولة عن عبوديته تماماً مثلما أن ارادة شعب ما هي المسؤولة عن استعباده، وعلى ذلك فإن خطأ العبودية لا يقع على عاتق المستعبدين والقاهرين، ولكنه يقع على عاتق العبيد والمقهورين انفسهم، ويحدث الرق في حالة انتقال الانسان من حالة الطبيعة إلى الظروف الأخلاقية على الأصالة؛ فهو يحدث في عالم لا يزال ينظر إلى الخطأ على أنه حق. وفي هذه المرحلة يكون للخطأ سلامته، وهو على هذا النحو في مكانه المناسب بالضرورة.

ملحق للفقرة رقم ٥٨:

حين أستحوز على شيء بأن أضع عليه علامة فـذلك هـو أكمل ألـوان الاستحواز كلها، ما دامت العلاقة هي ضمناً موجودة ومؤثرة إلى حد ما، في الأنواع الأخرى أيضاً. فحين أقبض على شيء ما أو أشكله فإن ذلك يعني أيضاً، في نهاية المطاف، أنني أضع عليه علامة، وأنا أعلّمه للآخرين، لكي أستبعدهم وأبيّن أنني وضعتُ ارادتي على الشيء. وفكرة العلامة، هي أن الشيء لا يُعدّ شيئاً كما هو عليه بل يُعدّ على نحو ما يُفترض أنه يدل عليه. فمثلاً عقدة شريط القبعة تدل على المواطنة في دولة ما، رغم أن اللون لا علاقة له بالأمة وهو لا يمثل نفسه وإنما يمثل الأمة. وبما أن الانسان قادر على أن يضع علامة على الأشياء وبذلك يكتسبها فإن الانسان بذلك قد أظهر تماماً سيادته وسيطرته على الأشياء.

ملحق للفقرة رقم ٥٩:

بينما وضعي للعلامة على شيء ما يجعلني أستحوز عليه بطريقة كلية، أستحوز

على الشيء بما هو كذلك، فإن استعمال الشيء لا يزال يتضمن علاقة كلية أكثر بالشيء، لأنه الشيء حين يُستخدَم فإن المستخدم[١٠]، لا يتعرّف على الجانب الجزئي في الشيء بل يلغيه أو يسلبه. إذْ يرتد الشيء ليصبح وسيلة لاشباع حاجتي. وحين ألتقي أنا والشيء تكون هناك هوية قائمة ولا بدّ لواحد أو آخر أن يفقد طابعه الجزئي. لكني موجود حي أعني موجود يريد وايجابي بحق. في حين أن الشيء من ناحية أخرى هو شيء مادي. ومن ثمّ فإن الشيء لا بدّ أن يتحطم في حين أحتفظ أنا بذاتيتي: وهذا هو، بصفة عامة، امتياز العضوي ومبدأه.

ملحق رقم ٦١:

العلاقة بين الاستعمال والملكية هي نفسها كالعلاقة بين الجوهر والعَرَض، أو بين الجوّاني والبرّاني (بين الداخلي والخارجي) أو بين القوة ومظهر تحققها. فكما أن القوة لا توجد إلاّ في مظهر تحققها، فكذلك الأرض الزراعية لا تكون أرضاً زراعية إلاّ بانتاجها للمحاصيل الزراعية. ومن ثمّ فمَنْ له حق الاستعمال(*)؛ مَنْ يحق له استخدام الأراضي الزراعية فهو المالك للكل، وإنه لتجريد أجوف أن نظل نعترف بملكية أخرى في داخل ذاته.

ملحق للفقرة رقم ٦٣:

يختفي هنا الجانب الكيفي في صورة (جوانب كمية). أعني أنني حين أتحدث عن «حاجتي» فأنا استخدم لفظاً يمكن أن تندرج تحته أشياء كثيرة متنوعة أعظم ما يكون التنوع، وهي تشترك في خاصية واحدة وهكذا تصبح قابلة للقياس بنفس الوحدة. ولذلك فتقدم الفكر هنا يتم من الكيف النوعي للشيء إلى طابع أو خاصية لا تعبأ بالكيف، أعني إلى الكم، ويحدث نفس الشيء في الرياضيات. فعندما أعرِّف الدائرة، والقطع الناقص، والقطع المكافىء فإن التعريف يكشف

---

(١٠) حين أضع علامة على الشيء بأنه ملكي، فإنني أعزو إليه محمولاً كلياً وهو صفة «ملكي»، وأعترف بخصائصه الجزئية بمعنى أنني لا أتدخل فيها. لكني حين استخدم الشيء فانني أسلب خصائصه الجزئية بمعنى أنني أغيرها لتناسب غرضي. فحين أضع علامة على قطعة أرض بأنها ملكي بأن أسورها فإن ذلك لا يغير طابعها، لكن استعمالها أعني، مثلاً، زراعتها فذلك يغير طابعها (المترجم).

(*) أعني الاستعمال الكامل والدائم للشيء ــ انظرْ فقرة رقم ٦٢ .

عن اختلافها النوعي. لكن، رغم ذلك فإن التمييز بين هذه الأشكال المنحنية المختلفة لا يتحدد إلّا تحديداً كمياً خالصاً أعني بتلك الطريقة التي يكون الشيء الوحيد المهم هو الاختلاف الكمي الخالص الذي يعتمد على معاملاتها وحدها، أي على مقاديرها التجريبية تماماً.

والطابع الكمي الذي ينبثق من الطابع الكيفي في الملكية هو القيمة. وها هنا نجد أن الطابع الكيفي يزوِّد الكم بكميته والنتيجة يحفظها الكم قدر ما يلغيها. ولو تأملنا في الفكرة الشاملة للقيمة فلا بدّ لنا أن ننظر إلى الشيء نفسه على أنه رَمز فقط. فهو لا يُعدّ بذاته بل على نحو ما يقيم. إن فاتورة تحويل العملة، مثلاً، لا تمثل ما هي عليه في حقيقتها أعني ورقة. إنها فقط رمز لكلي آخر هو القيمة. وقيمة الشيء قد تكون مختلفة الخواص اختلافاً شديداً فهي تعتمد على الحاجة. لكنك لو أردت أن تعبر عن قيمة شيء ما لا في حالة نوعية خاصة بل على نحو مجرد، فإن النقود هي التي تعبر عن ذلك. فالنقود تمثل أي شيء وكل شيء، رغم أنها لا تصوِّر الحاجة ذاتها لكنها فقط رمز لها فهي نفسها تحكمها القيمة النوعية للسلعة[11]. فالنقود، تجريد، يمكن فحسب أن تعبر عن هذه القيمة[12] إذْ يمكن أن تكون من حيث المبدأ المالك للشيء دون أن تكون في الوقت نفسه المالك للقيمة. فإذا لم يكن في استطاعة الأسرة أن تبيع ولا أن ترهن سلعها فإنها لن تكون المالك لقيمتها. لكن ما دام هذا الشكل من الملكية لا يتفق مع الفكرة الشاملة للملكية، فإنه هذه التحديدات للملكية (امتلاك الأرض على الطريقة الاقطاعية، الديون العينية بوصية) هي في الأعم الأغلب في طريقها للزوال.

ملحق للفقرة رقم ٦٤:

يعتمد التقادم على الزعم بأنني توقفت عن النظر إلى الشيء على أنه ملكي. لو كان للشيء أن يظل ملكي، فإن ارادتي لا بدّ أن تواصل الاستمرار فيه، واستعماله أو الاحتفاظ به سلبياً طوال الوقت. والقول بأن النصب التذكارية

---

(١١) الأثمان ينظمها ثمن متوسط. وهذا يعني في نهاية المطاف أن الأثمان ينظمها قيمة السلع. وأنا أقول في نهابة المطاف لأن متوسط الأثمان لا تتفق اتفاقاً مباشراً مع قيمة السلع كما يعتقد آدم سميث وريكاردو، وآخرون ـ كارل ماركس «رأس الـ » جزء الأول حاشية ص ١٦٦ من طبعة موسكو عام ١٩٦٥ (ترجمة راشد البراوي ص ١٢٤)(المترجم).

(١٢) راجع الملحوظة السابقة عن ماركس. (المترجم).

العامة قد تفقد قيمتها، قد ظهر مراراً إبّان فترة الاصلاح الديني في حالة الأموال الموقوفة، والمنح والعطايا. . . الخ التي تُمنح من أجل القدّاس. لقد تلاشت روح الايمان القديم بهذه الأموال الموقوفة وبالتالي يمكن الاستيلاء عليها بوصفها ملكية خاصة.

ملحق للفقرة رقم ٦٥:

في حين أن التقادم اغتراب بدون تعبير مباشر عن الارادة في الاغتراب، فإن الاغتراب المباشر هو تعبير عن ارادتي، عن ارادة لم تعد تنظر إلى الشيء على أنه ملكي. ويمكن أن يُنظر إلى الموضوع كله على هذا النحو فنقول بأن الاغتراب (أو نقل الملكية) هو النمط الحقيقي لوضع اليد. والاستحواز على الشيء على نحو مباشر هو اللحظة الأولى للملكية. واللحظة الثانية هي الاستعمال وهو أيضاً طريقة لاكتساب الملكية؛ وإذنْ فإن اللحظة الثالثة هي وحدة هاتين اللحظتين: الاستحواز على الشيء بنقل ملكيته[١٣].

ملحق للفقرة رقم ٦٦:

من طبيعة الأشياء أن يكون للعبد الحق المطلق في تحرير نفسه. ولو أنّ أيّ شخص انحطّ بحياته الأخلاقية وأجّر نفسه إلى لص أو قاتل فذلك بطلان كامل (أو سلب مطلق) فكل انسان مرخص له في أن يخرق هذا العقد. وقلْ نفس الشيء لو أنني أجّرت شعوري الديني للكاهن أو القسيس الذي هو كاهن الاعتراف الخاص بي، لأن مثل هذه المسائل الداخلية على الانسان أن يحسم فيها الأمر بنفسه هو وحده. والشعور الديني الذي يسيطر فيه شخص آخر ليس الشعور الديني الصحيح على الاطلاق. إن الروح واحدة ومفردة دائماً وينبغي أن تسكن بداخلي ــ حتى أكون جديراً بوحدة وجودي بالقوة ووجودي بالفعل.

ملحق فقرة رقم ٦٧:

التمييز الذي نشرحه هنا هو تمييز بين العبد والخادم الحديث أو أجير اليوم. فالعبد الأثيني ربما كان لديه شغل أسهل وعمل عقلي أكثر مما هو مألوف في حالة

---

(١٣) الاستحواز هو اكتساب ايجابي. الاستعمال هو سلب لخصائص الشيء الجزئية (انظر فقرة ٥٩). نقل الملكية هو مركب الموجب والسالب. فهو سالب من حيث أنه يتضمن التخلي عن الشيء تماماً وهو ايجابي من حيث أن ما أستطيع أن أتخلّى عنه هو الشيء الذي يكون ملكي تماماً (المترجم).

الخادم عندنا، لكنه ما يزال عبداً لأنه قد نقل إلى سيده ملكية نشاطه كله.

ملحق للفقرة رقم ٧٠:

لست في حاجة إلى القول بأن الشخص المفرد هو شيء تابع لنظام أعلى Subor dinate وهو بما هو كذلك لا بدّ أن يهب نفسه للكل الأخلاقي. ومن ثمّ فلو طالبت الدولة بحياة الفرد، فلا بدّ للفرد أن يستجيب لها. لكن هل للفرد أن يتخلّص من حياته؟ قد يبدو الانتحار للنظرة العجلى على أنه فعل من أفعال الشجاعة الزائفة للخياطين والخادمات. ومن ناحية أخرى قد يُنظَر إليه على أنه محنة وسوء طالع ما دام الدافع إليه هو الضياع الداخلي. لكن السؤال الأساسي هو هل لي الحق في أن أتخلّص من حياتي؟ الجواب سوف يكون على النحو التالي: إنني بوصفي هذا الفرد، لست سيداً لحياتي، لأن الحياة بوصفها المجموع الكلي الشامل لنشاطي ليست شيئاً خارجياً عن الشخصية، التي هي ذاتها هذه الشخصية المباشرة. وهكذا فإنه عندما يُقال إن للشخص الحق في التخلّص من حياته، فإن هذا القول قول متناقض لأنه يعني أن للشخص الحق في التخلص من نفسه. لكنه ليس له مثل هذا الحق ما دام لا يعلو على ذاته وليس في استطاعته أن يحكم على نفسه. وحين دمر هرقل Hercules(١٤) نفسه وحين طعن بروتس(١٥) Brutus نفسه بخنجر كان ذلك سلوكاً من سلوك الأبطال ضد شخصيته. لكنه ليس هناك حق للانتحار، ويجب علينا أن نقول، ببساطة، إنه ليس هناك مثل هذا الحق حتى ولا بالنسبة للأبطال.

ملحق للفقرة رقم ٧١:

في العقد ُستحو ز على الملكية بفضل ارادة مشتركة، أعني أن العقل يهتم بأن تصبح الارادة الذاتيه ارادة كلية وترفع نفسها إلى هذه الدرجة من التحقق

---

(١٤) أشهر الأبطال في أساطير اليونان والرومان، كانت شجاعته خارقة وقوته جبارة، وكانت هيرا زوجة زيوس تكرهه كرهاً عميقاً لأنه ابن زوجها من ألكمينا. وكانت أرسلت له بعد ميلاده حيتين لتلدغانه في مهده لكنه خنقهما فلما كبر وتزوج ميمارا أصابته هيرا بالجنون فقتل زوجته وأبناءه، ولما ثاب إلى رشده أراد أن يطهّر نفسه ويكفّر عن جرمه فذهب إلى قصر الملك الذي كلفه بالقيام باثني عشر عملاً خارقاً. (المترجم).

(١٥) ماركوس يونيوس بروتس (٨٥ ــ ٤٢ ق. م) من مناصري بومبي ضد قيصر، وعندما انتصر الأخير على غريمه عفا عن بروتس وقرّبه إليه، ومع ذلك انضم بروتس إلى المؤامرة التي أودت بحياة قيصر (٤٤ ق. م) ثم انتحر بروتس عام (٤٢ ق.م) (المترجم).

الفعلي. وهكذا فإن ارادتي في حالة العقد لا تزال لها خاصية «هذه»، رغم أن لها هذه الخاصية بالاشتراك مع ارادة أخرى. وعلى أية حال فإن الارادة الكلية لا تزال تظهر إلّا في مظهر المجتمع وصورته.

ملحق للفقرة رقم ٧٥:

أصبح مألوفاً جداً منذ عهد قريب النظر إلى الدولة على أنها عقد الجميع مع الجميع: فكل فرد يُبرم عقداً مع الملك، هكذا تسير الحجة، وهو بدوره يبرم عقداً مع رعاياه. وتنشأ هذه الوجهة من النظر من التفكير على نحو سطحي في الوحدة المحض للارادات المختلفة. ولكن في العقد هناك ارادتان متحدتان تمثلان شخصين ويودّان أن يظلا أصحاب ملكية. وعلى هذا فإن العقد ينبثق من ارادة الشخص العشوائية وذلك هو الأصل الذي يُقال إن الزواج أيضاً له أصل مشترك مع العقد. لكن الأمر مختلف أتم الاختلاف مع الدولة فلا يكمن في إرادة الفرد العشوائية أن يفصل نفسه عن الدولة، لأننا بالفعل مواطنون في الدولة بالمولد. والغاية العقلية للانسان هي الحياة في الدولة، وإذا لم يكن هناك دولة فإن العقل يطلب في الحال تأسيس دولة. إن التصريح بالدخول إلى الدولة أو الخروج منها يجب أن تمنحه الدولة نفسها. وإذنْ فليست تلك مسألة متوقفة على الارادة الفردية العشوائية، ومن ثمّ فلا تقوم الدولة على أساس العقد، لأن العقد يفترض مقدماً العشوائية. ومن الخطأ أن نذهب إلى أن تأسيس الدولة هو شيء يعتمد على حق الاختيار لجميع أعضائها. والأدنى إلى الصواب أن نقول إنه من الضروري ضرورة مطلقة لكل فرد أن يكون مواطناً. والتقدم العظيم للدولة في الأزمنة الحديثة هو أن جميع المواطنين في أيامنا هذه لهم جميعاً غاية واحدة فحسب، وهي غاية مطلقة ودائمة، فلم يعد مسموحاً للأفراد، على نحو ما كان في العصور الوسطى، أن يعقدوا تعهدات خاصة (أو اشتراطات شفوية خاصة) معها.

ملحق للفقرة رقم ٧٦:

يتضمن العقد وجود طرفين راضيين بخصوص شيئين. أعني أن غرضي في العقد هو في آنٍ معاً اكتساب ملكية والتخلي عن ملكية. ويكون العقد حقيقياً حين يكون فعل الطرفين تاماً وكاملاً، أعني عندما يتنازل الطرفان ويكتسبان ملكية معينة في آنٍ معاً، وحين يظل الطرفان مالكين للملكية حتى في حالة التنازل. ولا يكون العقد صورياً إلّا إذا اكتسب أحد الطرفين ملكية أو تنازل عنها.

ملحق للفقرة رقم ٧٨:

كما أننا في نظرية الملكية نستطيع أن نفرّق بين الملكية والحيازة، بين جوهر الموضوع وجانبه الخارجي الخالص، فكذلك هنا في العقد نجد لدينا الاختلاف بين ارادة مشتركة (التعهد) وارادة جزئية (التنفيذ). ومن طبيعة العقد نفسه أنه ينبغي أن يكون تعبيراً عن الارادة المشتركة الجزئية للطرفين، لأنه في هذا العقد نجد أن الارادة ترتبط بالارادة. ويظهر التعهد في صورة رمز ويتميز عن تنفيذه تميزاً تاماً إذْ يفترق كل منهما عن الآخر عند الشعوب المتمدينة، رغم أنهما متحدان عند الشعوب البدائية. هناك قبيلة من التجار في غابات «سيلان» Ceylon يضعون ممتلكاتهم أمامهم وينتظرون صامتين حتى يأتي أشخاص آخرون ويضعون ممتلكاتهم المضادة. فها هناك لا يوجد اختلاف بين الاعلان الصامت للارادة وبين تنفيذ ما تريده.

ملحق للفقرة رقم ٨٠:

إننا نضع تفرقة في العقد بين التعهد أو الاشتراط الشفوي (الذي يجعل الملكية ملكي رغم عدم حيازتي لها) والتنفيذ (الذي يعطيني الحيازة لأول مرة). والآن لو أنني كنتُ بالفعل المالك بكل معنى الكلمة للملكية، فإن هدف الضمان Pledge أن يضعني مباشرة في حيازة قيمة الملكية، وبذلك يكون ضمان تنفيذ التعهد في الوقت المعين الذي حدده. والكفالة هي لون خاص من ألوان الضمان يعد فيها شخص ما أو يضمن دينه بوصفه ضامناً لتنفيذ شخص آخر. فها هنا يقوم الشخص بالوظيفة التي كان يقوم بها الشيء المحض في حالة الضمان الصحيح..

ملحق للفقرة رقم ٨١:

لدينا في العقد علاقة بين ارادتين بوصفها ارادة مشتركة؛ لكن هذه الارادة المتحدة هي كلية نسبياً فقط، موضوعة على أنها كلية، وهكذا لا تزال تعارض الارادة الجزئية. ولا شك أن التعهد في حالة العقد يستلزم حق المطالبة بتنفيذه. لكن هذا التنفيذ يعتمد من ناحية أخرى على الارادة الجزئية التي قد تسلك على نحو يتعارض مع مبدأ الحق. وإذنْ فعند هذه النقطة يظهر السلب الذي كان حاضراً، ضمناً، في مبدأ الارادة منذ البداية وهذا السلب هو بالضبط: خطأ. وبصفة عامة فإن مجرى الأحداث هو أن الارادة تتحرر من مباشرتها وهكذا تستدعي الارادة المشتركة الجزئية التي تظهر الآن على المسرح كضد للارادة المشتركة. إذْ لا يزال الطرفان في حالة العقد يحتفظان بارادتها الجزئية. ومن ثمّ

فإن العقد لم يتجاوز بعد مرحلة العشوائية والنتيجة هي أنه يظل واقعاً تحت رحمة الخطأ.

ملحق للفقرة رقم ٨٢:

يتلقى، مبدأ الحق ذاته، أو الارادة الكلية، طابعه الجوهري المحدد من خلال الارادة الجزئية، وهكذا يكون على علاقة بشيء هو غير جوهري، وتلك هي علاقة الماهية بالظاهر. وحتى ولو كان الظاهر يطابق الماهية فإنه لا يزال ينظر إليها من وجهة نظر أخرى، فهو يفشل في أن يتطابق معها، وما دام الظاهر هو مرحلة العَرَضية، فان الماهية ترتبط بغير الماهوي. وعلى أية حال فان الظاهر، في حالة الخطأ، يسير ليصبح مظهراً a show. والمظهر هو وجود متعين غير كافٍ للماهية، إنه انفصال الفارغ أو الوضع الفارغ للماهية، حتى لتبدو التفرقة بين الماهية والمظهر وكأنها اختلاف مطبق. ومن ثمّ فإن المظهر هو الزيف الذي يختفي في الزعم بالوجود المستقل. ومن خلال اختفاء المظهر فإن الماهية تكشف عن نفسها كماهية أعني كمرجع للمظهر. فقد نفت الماهية ما قد نفاها وهكذا ثبتت وتأكدت. والخطأ هو مظهر من هذا القبيل، وحين يختفي يكتسب الحق طابع الشيء المحدد السيم. وما يُسمَّى هنا بالماهية هو بالضبط مبدأ الحق وتقابله الارادة الجزئية التي تلغي نفسها بوصفها زيفاً. وحتى الآن يكون وجود الحق قد ظهر على أنه مباشر فحسب، لكنه الآن موجود بالفعل لأنه يعود من جديد خارجاً من سلبه، فالموجود بالفعل هو المؤثر الفعّال. وهو لا يزال يمسك بنفسه بقوة وهو في الآخر، في حين أن أي شيء مباشر يظل عرضة للنفي.

ملحق للفقرة رقم ٨٣:

الخطأ هو، على هذا النحو، مظهر الماهية الذي يضع نفسه على أنه قائم بذاته. وإذا كان المظهر ضمنياً في ذاته فحسب، وليس علنياً كذلك، أعني إذا كان الخطأ في نظري يُعَدُّ حقاً فهذا هو الخطأ غير المتعمد الذي لا يحمل سوء طوية. فالمظهر هنا مظهر من وجهة نظر الحق لكنه ليس كذلك من وجهة نظري.

النوع الثاني من الخطأ هو النصب. وها هنا لا يكون الخطأ مظهراً من وجهة نظر مبدأ الحق في حد ذاته. وإنما الموقف هو أنني أقوم بعمل مظهر لكي أخدع الطرف الآخر. فالحق، في حالة النصب، هو في نظري ليس إلّا مظهراً. لقد كان الخطأ، في الحالة الأولى، مظهراً من وجهة نظر الحق، وفي الحالة الثانية هو مظهر

من وجهة نظري، من وجهة نظر الخطأ لا يكون الحق سوى مظهر.

وأخيراً: فإن النوع الثالث من الخطأ هو الجريمة. وهذا خطأ في ذاته ومن وجهة نظري في آن معاً. لكني هنا أريد الخطأ ولا استخدم حتى مظهر الحق. فأنا لا أقصد أن ينظر الآخر الذي ارتكب الجريمة ضده إلى الخطأ على أنه حق. فالتفرقة بين الجريمة والنصب هي أنه في حالة النصب تظلّ صورة الفعل متضمنة الاعتراف بالحق، وهذا هو بالضبط ما تفتقر إليه الجريمة.

ملحق للفقرة رقم ٨٦:

هناك أساس نوعي خاص يقوم عليه الحق في ذاته، والخطأ الذي اعتقد أنه حق أدافع عنه أيضاً على هذا الأساس أو ذاك. وطبيعة المتناهي والجزئي هي أن يفسح مجالاً للأعراض. وهكذا لا بدّ أن تقع المصادمات لأننا نقف هنا على أرض المتناهي. وهذا اللون الأول من ارتكاب الخطأ لا ينفي سوى الارادة الجزئية فحسب على حين أن الحق الكلي يظل له احترامه. وبالتالي فهذا هو أبسط أنواع الخطأ. فلو أنني قلت: «الوردة ليست حمراء» فإنني لا أزال في هذه الحالة أعترف بأن لها لوناً. وأنني في هذه الحالة لم أنكر الجنس genus، بل كل ما نفيته هو هذا اللون الجزئي الخاص أعني اللون الأحمر. وبالمثل فإن الحق هنا أيضاً معترف به: فكل طرف من الأطراف المتنازعة يريد الحق، وما يُفترَض أن يصل إليه كل منهم هو الحق وحده: وخطأ كل واحد منهم، هو ببساطة اعتقاده أن ما يريده فهو الحق[١٦].

ملحق للفقرة رقم ٨٧:

في المجال الثاني من مستويات ارتكاب الخطأ نجد احترام الارادة الجزئية لكنا لا نجد احتراماً للحق الكلي. فالارادة الجزئية في حالة النصب لا تُنتهك، لأن الطرف المخدوع مسؤول عمّا طُلب منه تصديق أنه حق. وهكذا فإن الحق الذي يطالب به موضوع على أنه شيء ذاتي، مجرد مظهر، وهذا هو ما يشكل النصب.

ملحق للفقرة رقم ٨٩:

لا توقع أية عقوبات في حالة الخطأ غير المتعمد (الذي لا يحمل سوء طوية)

---

(١٦) هذا اللون من الخطأ يقابل السلبي في منطق هيجل ــ راجع كتابنا «المنهج الجدلي عند هيجل» دار التنوير، بيروت ١٩٨٢. (المترجم).

وتحدث المنازعات المدنية في حدود القانون لأن مرتكب الخطأ في هذه الحالة لم يُرد شيئاً يتعارض مع الحق. أمّا في حالة النصب فتبدأ العقوبات في الظهور، لأنه ها هنا يبدأ انتهاك الحق.

ملحق للفقرة رقم ٩٠:

الخطأ بمعناه الكامل هو الجريمة، حيث لا نجد احتراماً لا لمبدأ الحق، ولا لما يبدو لي أنه حق، وحيث ينتهك الجانبان معا: الذاتي والموضوعي.

ملحق للفقرة رقم ٩٣:

ما أن تتأسس الدولة حتى تختفي البطولة، فلا يمكن أن يكون هناك أبطال؛ لأن الأبطال لا يظهرون على المسرح إلاّ في ظروف غير متمدينة فحسب. وهدفهم: هو الحق الضروري، والسياسي، وهذا ما يتعقبونه على أنه مهمتهم الخاصة. فالأبطال الذين أسسوا الدول وأدخلوا الزواج والزراعة، لم يفعلوا ذلك على أنه حقهم المعترف به وبحيث يظل سلوكهم مظهراً لارادتهم الجزئية. لكنهم فعلوه بوصفه الحق الأعلى للفكرة ضد الطبيعة. فالعنف البطولي هو قهر أو اكراه حقيقي له ما يبرره. والخير المحض ليس له سوى دور ضيئل في مواجهة قوة الطبيعة.

ملحق للفقرة رقم ٩٤:

لا بدّ أن نوجه انتباهاً خاصاً في هذه النقطة للفرق بين الحق والأخلاق الذاتية: ففي الأخلاق الذاتية عندما أنعكس على نفسي، هناك أيضاً ثنائية، لأن الخير هو بالنسبة لي غاية وينبغي علي أن أحدد نفسي بالاشارة إلى تلك الفكرة. ويتجسّد الخير في قراري وأحقق الخير بالفعل في نفسي. ولكن هذا التجسيد داخلي على نحو خالص ومن ثمّ فلا يمكن أن يكره. إن قانون البشر، لذلك، لا يمكن أن يرغب في بلوغ ما يؤدّي إليه استعداد الانسان. لأنه فيما يتعلّق بمعتقداته الأخلاقية، فإنه لا يوجد إلاّ من أجل ذاته وحدها ولن يكون للعنف معنى في هذه الحالة.

ملحق للفقرة رقم ٩٦ :

لا يمكن أن يتقرر، بالتفكير المحض، كيف نعاقب جريمة معينة: فالقوانين الوضعية هنا ضرورية. لكن مع تقدم التربية لا بدّ أن تخفف قسوة الآراء حول

الجريمة، فلم يعد يعاقب المجرم في أيامنا هذه بنفس القسوة التي كان يُعاقب بها منذ مائة عام [١٧] وليست، على وجه الدقة، الجرائم أو العقوبات التي تتغير بل العلاقة بينهما.

ملحق للفقرة رقم ٩٧:

عن طريق الجريمة يتغير شيء ما، ويكون للشيء وجوده من خلال هذا التغير. ومع ذلك فإن هذا الوجود متناقض وإلى هذا الحد فهو من الناحية الداخلية لغو باطل؛ والبطلان هو أن الجريمة قد نحّت الحق، بما هو كذلك، جانّباً؛ أعني أن الحق بما هو شيء مطلق لا يمكن رفضه، وبالتالي فإن ارتكاب الجريمة هو من حيث المبدأ لغو باطل أي لا شيء. وهذا البطلان هو ماهية ما تحدثه الجريمة. ولا بدّ للبطلان أن يكشف عن نفسه على أنه كذلك أعني أن يتجلى بوصفه شيئاً قابلاً للنيل منه. الجريمة، بوصفها فعلاً ليست شيئاً ايجابياً، ليست شيئاً أول، لا بدّ أن تعقبها العقوبة بوصفها سلباً لها. إنها شيء سلبي، حتى أن عقوبتها ليست سوى سلب للسلب. الحق في وجوده بالفعل، إذن، يلغي ما انتهكه وهكذا يثبت صحته ويبرهن على أنه واقع ضروري متوسط.

ملحق للفقرة رقم ٩٩:

لقد أقام فويرباخ[١٨] نظريته في العقوبة على التهديد والوعيد واعتقد أنه لو

(١٧) كانت العقوبات في غاية البشاعة في تلك الفترة منها: بتر الأعضاء (مثل قطع اليد أو الأذن، أو اللسان أو الشفاه، أو ثقب اللسان أو الخصاء.. الخ) أو اعدام الحواس، والحرق، والغلي بالزيت، وطبع علامات غير قابلة للزوال على جسد الجاني تدل على جريمته، ومنها أيضاً الدفن حياً.. والكفن الحديدي.. الخ. قارن د. عبود السّراج «علم الاجرام وعلم العقاب» ص ٣٩٦ (مطبوعات جامعة الكويت ١٩٨١) ــ وأيضاً د. محمود حسني «علم العقاب» ص ٤٤ ــ دار النهضة العربية القاهرة ط ٢ عام ١٩٧٣. (المترجم).

(١٨) هو: بول جون أنسلم فون فويرباخ Paul Johann , Anselm von Feurbach (١٧٧٥ ــ ١٨٣٣) فقيه ومشرِّع ألماني وعالم في علم الجريمة وقانون العقوبات. أنشأ نظرية جديدة في الاجبار السيكولوجي أو الاكراه النفسي عن طريق التخويف أو الترهيب في قانون الجريمة. ولقد حبذ الغاء التعذيب وكان من أنصار تمسك القضاء بتطبيق قانون العقوبات كما عارض العقوبات الانتقامية. ولقد أثرت اصلاحاته في تشريع العقوبات في الدول الأوروبية الأخرى.

وفويرباخ الفقيه والمشرِّع هذا هو والد الفيلسوف الهيجلي المعروف لودفيج أندرياس فويرباخ Feurbach الذي كان تلميذاً لهيجل في برلين ثم أمسك عن المثالية واعتنق المادية. ـ

أن شخصاً ما ارتكب جريمة رغم التهديد، فلا بدّ من توقيع العقوبة عليه لأن المجرم كان على وعي بهذه العقوبة من قبل. لكن ما هو مبرر التهديد؟ التهديد يفترض مقدماً أن الانسان ليس حراً، وهدفه اجبار الانسان بواسطة فكرة الشر. لكن الحق والعدل ينبغي أن يكون مقرهما الحرية والارادة، لا الافتقار إلى الحرية الذي يعتمد عليه التهديد. إن إقامة مبرر العقوبة على التهديد يعني أنك تشبه العقوبة بفعل الانسان الذي يرفع عصاه في وجه الكلب، أنك تعامل الانسان كما تعامل الكلب بدلاً من أن تعامله على أنه يمثل الحرية وبدلاً من أن توليه الاحترام الواجب بوصفه انساناً، لكن التهديد، الذي قد يستفزّ الانسان، مع ذلك، ليبرهن على حريته رغماً عنه (عن التهديد)، ينبذ العدالة تماماً. إن الاكراه بواسطة عوامل سيكولوجية لا يمكن أن يختصّ إلاّ بالاختلافات الكمية والكيفية في الجريمة، فحسب، لكنه لا يمكن أن يتعلق بطبيعة الجريمة ذاتها ومن ثمّ فكل عقوبات قانونية تنتج من النظرية التي تقول إن الجريمة ترجع إلى مثل هذا الاكراه تفتقر إلى الأساس السليم.

ملحق للفقرة رقم ١٠٠:

مطلب بيكاريا[١٩] بأن الناس ينبغي أن يدلوا بموافقتهم على أن يُعاقبوا هو مطلب سليم تماماً. غير أن المجرم قد أدلى فعلاً بموافقته عن طريق الفعل الذي ارتكبه ذاته. إن طبيعة الجريمة ـ وهي في ذلك لا تقل عن الارادة الخاصة

«ولقد حاول فويرباخ تحقيق المنفعة في مجال الفرد واقامة العقاب على المنفعة الخلقية. لقد ظنّ هو أيضاً أنه في الامكان القضاء على الجريمة إذا ما شعر كل انسان سلفاً أن العقاب الذي يعود عليه من ارتكاب الجريمة أقوى من اللذة التي تجلبها شهوة الاجرام، فدعا إلى **الاكراه النفسي** الذي يولّد الخوف من العقوبة الرادعة على أنه وسيلة لاماتة الدافع الخلقي للجريمة الذي يولّد في المجرم لذة ارضاء هذه الشهوة الآثمة». د. كمال دسوقي «علم النفس العقابي» ص ٥٨ دار المعارف ١٩٦١. (المترجم).

(١٩) سيزار بيكاريا Cesare Beccaria (١٧٣٨ ـ ١٧٩٤) مشرِّع وعالم اقتصاد ايطالي وكان أستاذاً للقانون والاقتصاد في ميلانو عام ١٧٦٨ توقع في محاضراته نظريات آدم سميث الاقتصادية ونظريات مالتوس في السكان. ساهم في اصلاح قانون العقوبات والتشريعات الجنائية في لمباردي عام (١٧٩٠). ولقد عارض بيكاريا مصادرة الممتلكات، وعقوبة الاعدام، والتعذيب، وكان أحد المدافعين عن منع الجريمة عن طريق التربية ولقد كان لآرائه آثار واسعة المدى فقد أثّر في كاترين الثانية (أو كاترين العظمى) امبراطورة روسيا وفي تشريعات الثورة الفرنسية (المترجم).

للمجرم ــ تقتضي الغاء الضرر الذي أحدثه المجرم بفعله. ومهما يكن من شيء فإن جهود بيكاريا لالغاء عقوبة الاعدام قد كان لها آثار طيبة. حتى وإنْ لم ينجح جوزيف الثاني[٢٠] ولا الفرنسيين في الغائها تماماً، فسيظلُّ علينا أن نبدأ من جديد لنرى أي الجرائم يستحق عقوبة الموت، وأيها لا يستحق ذلك. ولقد أصبحت عقوبة الاعتراف، بالتالي، نادرة، على نحو ما ينبغي أن تكون عليه الحال مع هذه العقوبة التي تمثل أقصى ألوان العقوبات.

ملحق للفقرة رقم ١٠١:

الجزاء هو الارتباط الداخلي والهوية بين تصورين مختلفين في مظهرهما يوجدان أيضاً في العالم بوصفهما متعارضتين ومتميزتين. الجزاء يقع على المجرم، وهو لهذا يتخذ شكل القدر الخارجي بحيث لا يتضح أنه من الناحية الداخلية جزاؤه. ومع ذلك فان العقاب، كما سبق أن رأينا، هو ما تظهره الجريمة وحدها أعني أنه النصف الثاني الذي يفترض مقدماً النصف الأول. ومن البديهي أن الاعتراض على الجزاء هو أن يبدو وكأنه شيء لا أخلاقي immoral. أعني يبدو وكأنه انتقام وأن ذلك قد يدل على أنه شيء شخصي. ومع ذلك فهو ليس شيئاً شخصياً لكن الفكرة الشاملة ذاتها هي التي تجلب الجزاء: «لأنه مكتوب لي النقمة، أنا أجازي، يقول الرب»، كما جاء في الكتاب المقدس[*]. وإذا كان هناك شيء في كلمة يجازي repay يعيد إلى الذهن فكرة الهوى الشخصي الخاص بالارادة الذاتية، فلا بدّ أن نشير إلى أن المقصود هو فقط أن الصورة التي تتخذها الجريمة تنقلب على نفسها. اليومنيدس Eumenides[٢١] نائمات، لكن الجريمة توقظهن. ومن هنا فإن

---

(٢٠) جوزيف الثاني Joseph II (١٧٤١ ــ ١٧٩٠) ملك بوهيميا وهنغاريا (١٧٦٤ ــ ١٧٩٠) ابن فرنسيس الأول وماريا تيريزا، كان مصلحاً ثورياً ومستبداً صالحاً سعى إلى رفع مستوى معيشة رعاياه، فألغى التعذيب في التحقيقات القضائية، وجعل قانون العقوبات يتسم بالانسانية، وأنشأ درجتين في استئناف المحاكم القضائية (المترجم).

(*) رسالة بولس الرسول إلى أهل رومية: الاصحاح الثاني عشر آية ١٩.

(٢١) يومنيدس Eumenides أو الأرينوس Erinyes هنّ ربات الغضب والانتقام في الميثولوجيا اليونانية، وهنّ ثلاث آنسات لهن أجنحة من الثعابين، تتدلى من شعر رؤوسهن. كانت مهمتهن اقتفاء أثر المجرمين، واصابتهم بالجنون، وتعذيبهم في الآخرة. عرفهن الرومان باسم «فوراي Furiac، ودراي Dirae، وتقدم مسرحية يومنيدس لاسخيلوس فكرة جيدة عنهن (المترجم).

الفعل نفسه للجريمة ذاتها هو الذي يدافع عن نفسه ــ والآن على الرغم من أن الجزاء لا يمكن ببساطة أن يتساوى نوعياً مع الجريمة فليست تلك هي الحال مع جريمة القتل التي هي بالضرورة عرضة لعقوبة الاعدام. والسبب هو أنه ما دامت الحياة هي النطاق الكامل لوجود الانسان، فان عقوبة ازهاقها لا يمكن أن يعتمد ببساطة على «قيمة ما» لأنه ليس ثمة قيمة تبلغ عظمة الحياة، بل لا بدّ أن تكون العقوبة هي: التخلص من الحياة الثانية.

ملحق للفقرة رقم ١٠٢:

حين يكون المجتمع في تلك الحالة التي لا يوجد فيها قضاة أو قوانين، فإن العقوبة تتخذ باستمرار صورة الانتقام؛ ويظل الانتقام معيباً بمقدار ما يكون فعلاً للارادة الذاتية، ومن ثمّ لا يطابق مضمونه. صحيح أن أولئك الذين يديرون شؤون العدالة أشخاص لكن ارادتهم هي ارادة القانون الكلية. وهم لا يريدون أن يفهموا من العقوبة شيئاً غير ما هو متضمن في طبيعتها. غير أن الشخص الذي يقع عليه الخطأ لا يرى أنه خطأ محدد، كيفاً وكماً، بل يراه خطأ خالصاً وبسيطاً، وهو قد يذهب في مجازاة الضرر إلى أبعد مما ينبغي، ولا بدّ أن يؤدّي ذلك إلى خطأ جديد. ولهذا يحدث الانتقام بين الشعوب غير المتحضرة بصورة مستمرة لا تنتهي. فهو بين الاعراب، مثلاً، لا يمكن كبح جماحه إلاّ بواسطة قوة أعلى أو يجعل اشباعه مستحيلاً. ولا تزال هناك بقايا ورواسب من الانتقام عالقة إلى حد ما في التشريع الحديث لا سيما في تلك الحالات التي يترك فيها للأفراد حرية متابعة التقاضي أو التنازل عنه.

ملحق للفقرة رقم ١٠٤:

تستلزم الحقيقة أن توجد الفكرة الشاملة وأن يطابق هذا الوجود الفكرة الشاملة. في دائرة الحق توجد الارادة في شيء خارجي، لكن المطلب التالي هو أن الارادة ينبغي أن توجد في شيء داخلي، في ذاتها. فلا بدّ أن تكون في نظر نفسها ذاتية وأن تكون هي نفسها موضوعاً لذاتها. وهذا الارتباط بذاتها هو لحظة الاثبات لكنها لا يمكن أن تصل إليه إلاّ بأن تلغي مباشرتها. وتؤدّي المباشرة الملغاة في الجريمة، إذنْ، من خلال العقوبة، أعني من خلال الغاء هذا الالغاء، إلى الاثبات أي إلى الأخلاق الذاتية.

ملحق للفقرة رقم ١٠٦:

بمقدار ما يكون الحق بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة موضوعاً لدراستنا فلا يهم

ماذا تكون نيتي أو مبدأي. فالتساؤل حول التحديد الذاتي أو الدافع للارادة، مثله مثل التساؤل عن الغرض، يدخل الآن عند هذه النقطة في ارتباط مع الأخلاق الذاتية. وما دام الانسان يرغب في أن يُحكَم عليه تبعاً لاختياراته المحددة تحديداً ذاتياً، فهو حر في هذه العلاقة بنفسه، أيّاً ما كان الموقف الخارجي المفروض عليه ـ وليس في استطاعة أحد أن يدخل في الحديث حول هذا الاقتناع الداخلي للجنس البشري. فلا يمكن أن يلحقه أي أذى، ومن ثمّ فإن الارادة الأخلاقية منيعة حصينة. وتُقدَّر قيمة الانسان بالاشارة إلى فعله الداخلي، ومن هنا فإن موقف الأخلاقية هو موقف الحرية الواعية بنفسها.

ملحق للفقرة رقم ١٠٧:

هذه المقولة، بأسرها، الخاصة بذاتية الارادة هي، مرة أخرى، كل لا بدّ، بوصفه ذاتية، أن يكون له أيضاً موضوعية. ففي الذات يمكن للحرية لأول مرة أن تتحقق ما دام الذاتي في المادة الحقيقية لتحققها. غير أن هذا التجسّد للارادة الذي يمكن أن نسميه ذاتية، يختلف عن الارادة التي قد طوّرت جميع امكانياتها إلى الفعل (من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل). أعني أن الارادة لا بدّ أن تحرر نفسها من هذه الأحادية الثانية الخاصة بالذاتية الخالصة حتى تصبح الارادة الموجودة بالفعل تماماً. وفي الأخلاق الذاتية، تكون مصلحة الانسان ونفعه الخاص هي المهمة. والقيمة العليا لهذه المصلحة تعتمد على القول، بأن الانسان يعرف نفسه على أنه مطلق ومحدد بذاته. والرجل غير المتعلم يترك نفسه لتتحكم فيه على الدوام القوى البهيمية والعوامل الطبيعية. وليس للأطفال ارادة أخلاقية لكنهم يتركون لآبائهم أن يحسموا لهم الأمور. أمّا الرجل المثقف فهو يطوّر حياة داخلية ويريد هو نفسه أن يكون حاضراً في كل شيء يفعله.

ملحق للفقرة رقم ١٠٨:

علينا أن ننظر إلى التحديد الذاتي في مرحلة الأخلاق الذاتية بوصفه النشاط والحركة الخالصة التي لا يمكن أن تصل أبداً لأي شيء مما هو **كائن**. أمّا في مجال الحياة الأخلاقية فسوف تتحد الارادة لأول مرة مع الفكرة الشاملة عن الارادة في هوية واحدة بحيث يكون مضمونها هو هذه الفكرة وحدها. أمّا في مجال الأخلاق (الذاتية) فالارادة لا تزال تربط نفسها بمبدأها **الضمني** وبالتالي فإن وضعها هو وضع اختلاف. والمسار الذي يتطور من خلاله هذا الوضع هو المسار الذي تصبح الارادة الذاتية بواسطته، متحدة مع فكرتها الشاملة. ومن ثمّ فإن «ما

ينبغي أن يكون» الذي لا يغيب أبداً عن دائرة الأخلاق الذاتية يصبح «ما هو كائن» فقط في الحياة الأخلاقية. وأكثر من ذلك فإن هذا «الآخر» الذي ترتبط به الارادة فهو ذو جانبين **أولاً**: إنه هو ما هو جوهري أي الفكرة الشاملة **ثانياً**: إنه واقعة خارجية. وحتى إذا ما وضع الخير في الارادة الذاتية فإن ذلك لن يعطيه التحقق الفعلي الكامل.

ملحق للفقرة رقم ١١٠:

لمضمون الارادة الذاتية، أو الارادة الأخلاقية، طابع نوعي خاص بها، أعني أنه حتى إذا اكتسب شكل الموضوعية، فسيظل يواصل الاعتزاز بذاتيتي، ولا يُعدّ الفعل فعلي أو «ملكي»، إلاّ إذا كنت أنا الذي حددت جانبه الداخلي، أعني إلاّ إذا كان يعبر عن غرضي ونيتي، وأنا لا أعترف بشيء مما يقع وراء ارادتي الذاتية على أنه يعبر عن شيء ملكي؛ فما أودّ أن أراه في سلوكي هو سيادة وعيي الذاتي.

ملحق للفقرة رقم ١١٢:

لقد قلت حين تناولت الحق الصوري بالدراسة (انظر فقرة رقم ٣٨) إنه لا يتضمن تحريمات أو ممنوعات إلاّ إذا كان ما يُسمى بالسلوك الحق، بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة، سلبي الطابع تماماً في احترامه لارادة الآخرين. ومن ناحية أخرى فإن لارادتي، في الأخلاق الذاتية، طابعاً ايجابياً من حيث علاقتها بارادة الآخرين، أعني أن الارادة الكلية حاضرة حضوراً ضمنياً داخل ما تحدثه الارادة الذاتية. واحداث شيء ما هو انتاج شيء، أو هو موجود فعلاً، وهذه التغيرات لها علاقة بارادة الآخرين. والفكرة الشاملة للأخلاق الذاتية هي العلاقة الداخلية بين الارادة ونفسها.

لكنها هنا ليست ارادة واحدة فحسب، بل على العكس، فإن تموضعها يعني في الوقت نفسه الغاء الارادة المفردة، ومن ثمّ؛ أو بالاضافة إلى ذلك، لأن طابع أحادية الجانب قد اختفى، الغاء وضع الارادتين والأثر الايجابي لكل منهما في الآخر. ليس ثمة أهمية، بمقدار ما نتحدث عن الحقوق، ما إذا كانت ارادة شخص آخر يمكن أن تفعل شيئاً في علاقتها بارادتي عندما أجسّد ارادتي في الملكية. لكن في حالة الأخلاق الذاتية يوضع في الاعتبار أيضاً سعادة الآخرين، وهذا الأثر الايجابي لا يمكن أن يرى النور قبل هذه المرحلة.

ملحق للفقرة رقم ١١٤:

لو أريد لأي سلوك أن يكون فعلاً أخلاقياً، فلا بدّ أن يتفق أولاً مع غرضي، ما دامت الارادة الأخلاقية لها الحق في أن ترفض الاعتراف بما لا يوجد داخلياً بوصفه غرضاً في الأمور التي تنتج عن فعلها؛ والغرض لا يهم إلاّ المبدأ الصوري فحسب؛ بمعنى أن الارادة الخارجية سوف تكون بداخلي كشيء جواني. ومن ناحية أخرى فإننا قد نثير العديد من الأسئلة في اللحظة الثانية في دائرة الأخلاق الذاتية، حول القصد أو النية التي تكمن خلف الفعل، أعني حول القيمة النسبية للسلوك من حيث علاقته بي. أمّا اللحظة الثالثة والأخيرة فهي ليست القيمة النسبية للسلوك ولكنها قيمته الكلية أي: الخير.

وإذنْ، فقد يكون هناك في السلوك الأخلاقي تصدع أو شرخ أولاً بين المقصود (أي ما يقصده الفعل) وما يحدث بالفعل (أو ما يتم انجازه). وثانياً: تصدع ما بين ما هو موجود على نحو خارجي بوصفه ارادة كلية، وبين التحديد الجزئي الذي أضفيه عليه. والنقطة الثالثة والأخيرة هي أن القصد أو النية لا بدّ أن تكون هي المضمون الكلي للفعل. فالخير هو النية وقد ارتفعت لتكون الفكرة الشاملة للارادة.

ملحق للفقرة رقم ١١٥:

أنا عرضة للاتهام بما يكمن في غرضي وتلك أهم نقطة فيها يتعلق بالجريمة. غير أن المسؤولية لا تتضمن إلاّ الحكم الخارجي تماماً عمّا إذا كنت قد فعلت هذا الشيء أم لا. ولا ينتج من ذلك أنه ما دمتُ مسؤولاً فما حدث يمكن أن يُعزَى إليّ.

ملحق للفقرة رقم ١١٧:

تواجه الارادة وضعاً معيناً للأمور وتعمل فيه، لكني لكي أعرف ما هو هذا الوضع المعين فلا بدّ أن يكون لديّ فكرة عنه: ولا تكون المسؤولية مسؤوليتي حقاً إلاّ بمقدار ما تكون لديّ معرفة عن الموقف الذي أواجهه. ومثل هذا الموقف هو افتراض سابق لمشيئتي، وبالتالي فارادتي متناهية، أو بالأحرى: ما دامت ارادتي متناهية فإنها تفترض وجود هذا الافتراض السابق. وبمقدار ما يكون تفكيري وارادتي عقليين فإنني لا أعود في مثل هذا المستوى من التناهي ما دام الموضوع الذي استهدفه لم يعد بعد «آخر» بالنسبة لي. ولكن التناهي يتضمن الحدود الثابتة

والقيود، فلقد واجهت «آخر» ليس سوى شيء عَرَضي أو هو شيء ضروري بطريقة خارجية خالصة فقد يلتقي طريقي مع طريقه وقد يفترقان: ومع ذلك فأنا لست شيئاً إلّا من خلال علاقتي بحريتي، وارادتي مسؤولة عن العمل بمقدار ما أعرف ما أعمله. «أوديب» Oedipus الذي قتل أباه دون أن يعرفه لا يمكن أن توجَّه إليه تهمة قتل الوالدين. لكن قانون العقوبات القديم لم يكن يعلّق أهمية كبيرة على الجانب الذاتي من الفعل كما نفعل نحن في ايامنا هذه. وهذا هو السبب في انتشار الأماكن المقدسة في الأزمنة القديمة التي تُعتَبر ملجأ وملاذاً يفزع إليها مَنْ يهرب من الانتقام أو الأخذ بالثأر فتأويهم وتحميهم.

ملحق للفقرة رقم ١١٨:

الانتقال إلى القصد أو النية يعتمد على واقعة أنني لا أقبل المسؤولية إلّا بناء على فكرتي عن الموقف. أعني أنه لا يمكن أن يُنسَب إليّ إلّا ما أعرفه عن الظروف. وهناك، من ناحية أخرى، نتائج محتمة ترتبط بكل فعل. حتى ولو أنني لم أفعل إلّا شيئاً مفرداً مباشراً. والنتائج في هذه الحالة تمثل الكلي الضمني الموجود في الفعل. إنني بالطبع لا أستطيع أن أتنبأ بالنتائج، فقد تكون هذه النتائج مما يمكن أن يمتنع عليّ، لكن لا بدّ أن أكون على وعي بالطابع الكلي لسلوكي المنعزل. ومربط الفرس هنا ليس هو الشيء الجزئي المعزول لكنه الكل، ولا يعتمد هذا الكل على سلوك خاص، ولكنه يعتمد على طبيعته الكلية، والآن فإن الانتقال من الغرض، إلى القصد، إلى النية، يكمن في القول بأنني ينبغي عليّ أن أكون على وعي لا بفعلي الفردي فحسب بل أيضاً بالكلي الذي يرتبط به. والكلي الذي يظهر على المسرح هنا بهذه الطريقة هو ما أردته أعني: نيتي أو قصدي.

ملحق للفقرة رقم ١١٩:

قد يحدث بالطبع أن تؤدّي الظروف إلى اخفاق السلوك (أو اجهاضه) بدرجة كبيرة أو صغيرة. ففي حالة الاحراق المتعمد ــ مثلاً ــ فإن النار قد لا تشتعل، أو أنها بالعكس، قد تشتعل في أماكن أكثر مما كان ينوي مشعل الحريق أن يحرقه عن عمد. ورغم ذلك فإننا ينبغي الّا نجعل من ذلك تفرقة بين السعادة والشقاء ما دام الانسان في حالة الفعل لا بدّ أن يقدر الجانب الخارجي. ومن هنا يصبح المثل القديم القائل: «حجر ملقى على قارعة الطريق هو حجر الشيطان» ــ مثلاً سليماً، فالسلوك أو فعل الفعل يعني أن تُعرِّض نفسك لسوء الحظ. ومن هنا فإن سوء الحظ له عليّ حق وهو تجسيد لارادتي الخاصة.

ملحق للفقرة رقم ١٢١:

أنا في نظر نفسي، ومنعكساً على ذاتي، عبارة عن جزئي يرتبط بتخارج سلوكي. وتشكل غايتي مضمـون سلوكي، المضمون المتعـين لسلوكي. القتل العمد، واحراق المباني، مثلاً، هي كليات وهي بما هي كذلك ليست مضموناً ايجابياً لسلوكي من حيث هو سلوك لذات ما. ولو أن جريمة من هذه الجرائم قد ارتكبت فإن مرتكبها يمكن أن يُسأل لِمَ ارتكبها؟ فالقاتل لم يقتل ضحيته من أجل شهوة القتل وحده، لكن كان لدى هذا القاتل غاية ايجابية جزئية معينة ـ لكن لو أننا قلنا إنه قتل من أجل اللذة الخالصة للقتل، فإن المضمون الايجابي الخالص للذات، لا بدّ، أن يكون يقيناً هو اللذة، ولو صحّ ذلك لكان السلوك يعني اشباعاً لارادة الذات. ومن ثمّ فالدافع إلى أيّ فعل، هو بصفة خاصة، ما يُسمى بالعامل «الأخلاقي» ويكون هناك في هذه الحالة معنى مزدوج للكلي الكامن في الغرض والجانب الجزئي للنية. إنه لابتكار حديث مدهش أن نبحث باستمرار عن دوافع سلوك الناس.

ولقد كان السؤال قديماً فيما سبق هو ببساطة: هل هو رجل شريف؟ هل يؤدّي عمله وفقاً لما يقتضيه واجبه؟ أمّا في أيامنا هذه فإننا نصرّ على التغلغل في قلوب الناس، وهكذا نفترض مقدماً وجود هوّة بين موضوعية الأفعال وجانبها الداخلي، أي الدوافع الذاتية، ولا شك أنه لا بدّ أن توضع ارادة الشخص في الاعتبار، فهو يريد شيئاً ويكمن سبب ارادته لهذا الشيء داخل ذاته، فهو يريد اشباع رغبته هو، ارضاء هواه ومع ذلك فالخير والحق هما أيضاً مضمون للسلوك، صحيح أنهما ليسا مضموناً طبيعياً خالصاً لكنهما يصبحان كذلك بواسطة عقلانيتي. ن أجعل حريتي مضمون ما أريد هو هدف واضح لحريتي نفسها. ومن ثمّ فإنني نخذ أساساً أخلاقياً أعلى عندما أجد اشباعاً في السلوك وأتقدم فأجاوز الهوّة بين وعي الذاتي للانسان وموضوعية سلوكه، حتى على الرغم من أن دراسة الفعل نما لو كان يتضمن مثل هذه الهوّة هي طريقة في النظر إلى الموضوع تتميز بها حقب معينة في تاريخ العالم وفي السيرة الذاتية للفرد.

ملحق للفقرة رقم ١٢٣:

ما دامت التحديدات النوعية الخاصة للسعادة معطاة فهي ليست تنويعات نوعية خاصة للحرية، لأن الحرية ليست أصلاً حرة في نظر نفسها إلاّ في الخير، أعني إلاّ حين تكون غايتها الخاصة هي الخير. وبالتالي فإننا يمكن أن نثير سؤالاً

عمّا إذا كان للانسان الحق في أن يضع أمامه غايات لا يختارها بحرية ولكنها على واقعة أن الذات هي كائن حي. فواقعة أن الانسان كائن حي، مع ذلك، ليست واقعة اتفاقية، لكنها مطابقة للعقل، وإلى هذا الحد للانسان الحق في أن يجعل من حاجاته غاية له. ليس ثمة شيء مهين في كونه حياً، وليس هناك نمط للموجود العاقل أعلى من الحياة التي يكون فيها الوجود ممكناً. إذْ عن طريق ارتفاع المعطى إلى شيء يخلق ذاته يصل إلى المحور الأعلى للخير، على الرغم من أن هذا التمييز لا يتضمن تناقضاً بين المستويين.

ملحق للفقرة رقم ١٢٤:

«يكفي في الأمور العظيمة أن تريد»[٢٢] وهذا القول حق بمعنى أننا ينبغي علينا أن نريد شيئاً عظيماً. لكن ينبغي علينا أيضاً أن نكون قادرين على تحقيقه وإلّا فإن الارادة تكون تافهة باطلة فأكاليل الغار للارادة المحض أوراقها جافة ولن تخضر أبداً.

ملحق للفقرة رقم ١٢٦:

الاجابة المشهورة: «إنني لا أرى في ذلك ضرورة»[٢٣] التي قيلت رداً على ساحر كان يبرر أعماله بقوله: «ينبغي لي أن أعيش» هي اجابة في محلها. لأن الحياة تكفّ عن أن تكون ضرورية في مواجهة منطقة أعلى للحرية. وعندما سرق القديس كريسبين **St.Crispin** الجلد ليصنع أحذية للفقراء كان سلوكه أخلاقياً لكنه خطأ وبالتالي فهو غير صالح ولا مقبول.

ملحق للفقرة ١٢٧:

للحياة بوصفها المجموع الكلي للغايات حق ضد الحق المجرد. فلو كانت سرقة الخبز، مثلاً، تدل على أن هناك مجاعة فإن من الصواب بالطبع أن نقول عن هذا الفعل إنه اعتداء على ملكية شخص ما، لكن سوف يكون من الخطأ أن

---

(٢٢) بيت من الشعر للشاعر سكستوس بروبرتيوس Sextus Propertius (٥٠ ــ ١٥ ق. م تقريباً) من شعراء الرومان الغنائيين. نظم عدداً من المقطوعات الغنائية أهداها إلى حبيبته كونثيا Cyntia يمتاز شعره بالحيوية وصدق العاطفة، بقيت لنا من هذه القصائد أربعة كتب تشمل ٤ آلاف بيت من الشعر. (المترجم).

(٢٣) وردت العبارة على لسان ريشيليو Richelieu السياسي الفرنسي الشهير (١٥٨٥ ــ ١٦٤٢). (المترجم).

نعالج هذا السلوك على أنه سرقة عادية. إن رفض السماح لرجل يحدق الخطر بحياته أن يتخذ مثل هذه الخطوات للمحافظة على ذاته لا بدّ أن يعني أننا نصفه بأنه بغير حقوق؛ وما دام سيحرم من حياته، فإن حريته ستُلغَى تماماً؛ وكثير من التفصيلات المختلفة لها أثر على الحياة، وحين نضع أعيننا على المستقبل فإننا ننخرط في هذه التفصيلات. لكن الشيء الوحيد الضروري هو أن نحيا الآن، فالمستقبل ليس مطلقاً لكنه دائماً عرضة للأحداث العارضة. ومن ثمّ فإن ضرورة الحاضر المباشر هي وحدها التي كان يمكن أن تبرر السلوك الخاطيء، لأن الامساك عن الفعل لا بدّ أن يكون بدوره ارتكاباً لجريمة ما، وهو في الواقع أبشع ألوان الجرائم، أعني التدمير الكامل لتجسد الحرية. والعون الكافي Benficium Competentiae[٢٤] هو هنا وثيق الصلة بالموضوع، لأن القرابة والعلاقات الوثيقة، الأخرى تتضمن الحق في المطالبة بأنه ينبغي أن لا يضحّى بأحد قط على مذبح الحق.

ملحق للفقرة رقم ١٢٩:

كل مرحلة هي الفكرة فعلاً، لكن المراحل الأولى لا تتضمن الفكرة إلاّ في صورة مجردة فحسب. وهكذا، مثلاً، نجد أنه حتى الأنا بوصفها شخصية، هي الفكرة بالفعل، رغم أنها في أكثر صورها تجريداً. ومن ثمّ فإن الخير هو الفكرة وقد تحددت تحديداً أبعد: وحدة الفكرة الشاملة للارادة مع الارادة الجزئية. فهي ليست شيئاً حقاً على نحو مجرد وإنما هي شيء عيني يشمل مضمونه كلاً من الحق والسعادة معاً.

ملحق للفقرة رقم ١٣١:

الخير هو حقيقة الارادة الجزئية الخاصة، لكن الارادة ليست إلاّ ما تضع فيه ذاتها. فهي ليست خيّرة بالطبيعة لكنها يمكن أن تصبح كذلك بفضل عملها الخاص فحسب. والخير نفسه، من ناحية أخرى، بمعزل عن الارادة الذاتية، ليس إلاّ تجريداً بدون ذلك الوجود الحقيقي الذي عليه أن يكتسبه لأول مرة خلال جهود تلك الارادة. وبالتالي فإن تطور الخير يؤلف ثلاث مراحل:

١ ــ لا بدّ للخير أن يعرض ذاته على ارادتي بوصفها ارادة جزئية، وينبغي عليّ أن أعرفه.

---

(٢٤) راجع المعنى القانوني لهذا المصطلح، حاشية فيما سبق. (المترجم).

٢ ـ ينبغي عليّ أن أقول الخير وينبغي أن أطوّر تنويعاته الفرعية الجزئية.

٣ ـ وأخيراً تفريعات الخير من جانبه، وتخصيص الخير بوصفه ذاتية لا متناهية تعي ذاتها. وهذا التفريع الداخلي للخير، هو: الضمير.

ملحق للفقرة رقم ١٣٣ :

ماهية الارادة، من وجهة نظري، هي واجبي، والآن فلو أن معرفتي توقفت عند القول إن الخير هو واجبي، فلن أذهب أبعد من الطابع المجرد للواجب. ينبغي عليّ أن أودّي واجبي من أجل الواجب وحين أؤدّي واجبي فهو، بالمعنى الدقيق للكلمة، موضوعيتي الخاصة التي أجعلها تتحقق بالفعل. إنني أكون بذاتي حراً في تأديتي لواجبي؛ ولقد كانت جدارة الفلسفة الكانطية في مجال الأخلاق، أنها اكدت هذا المعنى للواجب.

ملحق للفقرة رقم ١٣٤ :

هذا هو نفس السؤال الذي سأله المسيح حين أراد شخص ما أن يتعلم منه ماذا ينبغي عليه أن يفعل ليرث الحياة الأبدية(*). الخير بوصفه كلياً هو مجرد ولا يمكن انجازه طالما بقي مجرداً. ولكي يتحقق لا بدّ له من أن يكتسب بالاضافة إلى ذلك طابع الجزئية.

ملحق للفقرة رقم ١٣٥ :

على حين أننا، فيما سبق، ركّزنا على القول بأن نظرة الفلسفة الكانطية نظرة عالية من حيث أنها قدمت تطابقاً بين الواجب والعقلانية، فلا يزال علينا أن نلاحظ أن هذه الوجهة من النظر معيبة من حيث أنها تفتقر تماماً إلى الترابط المتسق. إن القضية التي تقول: «افعلْ بحيث تصلح قاعدة فعلك أن تكون مبدأ عاماً» ـ يمكن أن تكون جيدة جداً لو كان لدينا بالفعل مبادىء معينة للسلوك، أعني أن المطالبة بمبدأ يصلح، بالاضافة إلى ذلك، أن يكون قانوناً عاماً معيناً يعني أن نفترض مقدماً أنه يحتوي بالفعل على مضمون. وإذا كان يحتوي على مضمون فسيكون تطبيق المبدأ، بالطبع، أمراً بسيطاً. لكن المبدأ نفسه في حالة كانط لا يزال غير متاح ولا ميسر: ومعيار عدم التناقض عند كانط هو أن يؤدّي إلى عدم

(*) «وقام أحد معلمي الشريعة يحرجه قائلاً: يا معلم، ماذا أعمل لأرث الحياة الأبدية؟» لوقا، الاصحاح ١٠: ٢٥.

أو لا شيء، وما دام هناك لا شيء فلا يمكن أن يكون هناك تناقض.

ملحق للفقرة رقم ١٣٦:

يمكن أن نتحدث عن الواجب بأسلوب رفيع جداً، وحديث من هذا النوع هو نهوض بالتعاطف البشري وتوسيع له، لكنه إذا لم يصل قط إلى شيء نوعي محدد فسوف يكون في النهاية مرهقاً مملاً. فالروح تطالب بالجزئية وهي قمينة بها؛ لكن الضمير هو هذه العزلة الداخلية العميقة حيث يختفي كل شيء خارجي وكل قيد ــ وهذا هو الانسحاب الكامل إلى داخل المرء. والانسان، بوصفه ضميراً، لم تعد تقيده أغراض الجزئية وبالتالي فهو حين يصل إلى هذا الوضع فإنه يكون قد ارتفع إلى أساس أعلى: أساس العالم الحديث الذي وصل لأول مرة إلى هذا الوعي، فغاص إلى هذا الغور في أعماق النفس. الوعي الحسي[٢٥] للعصور الغابرة كان له شيء خارجي، معطى يواجهه، سواء أكان الدين أو القانون. لكن الضمير يعرف، نفسه بوصفه فكراً ويعلم أن ما له من قوة ملزمة عليّ هو فحسب أن تفكيري يخصني أنا فحسب.

ملحق للفقرة رقم ١٣٧:

قد يكون من السهل، ونحن نتحدث عن الضمير، أن نظن أن الضمير بفضل صورته التي هي جوانية مجردة ــ أعني أن الضمير عند هذه النقطة هو تماماً ضمير حقيقي وسليم. لكن الضمير الحقيقي يحدد نفسه بأن يريد ما هو خير على نحو مطلق وما هو ملزم وهذا هو التحديد الذاتي. لكن مع الخير في صورته المجردة فقط ينبغي علينا أن نتعامل ويظل الضمير بدون هذا المضمون الموضوعي ليس سوى اليقين اللامتناهي للمرء نفسه.

ملحق للفقرة رقم ١٣٨:

لو أننا نظرنا إلى عملية التبخر هذه، نظرة مدققة فاحصة، ورأينا كيف تختفي كل التعينات النوعية في هذا التصور البسيط، ثمّ عليه أن يتكثف خارجاً منه مرة أخرى، وما نجده يرجع أساساً إلى أن كل شيء نعترف بأنه حق وواجب يمكن أن نبرهن بالتفكير الاستدلالي على أنه لغو باطل وقاصر وهو من كل وجه ليس

---

(٢٥) للتفرقة بين الوعي الحسي وأنواع الوعي العليا الأكثر تطويراً، انظر الملحقات للفقرات من ٢١ ــ ٣٥ (المترجم).

مطلقاً. ومن ناحية أخرى فكما أن الذاتية تبخّر كل مضمون في ذاتها، فكذلك قد تطوّره خارجاً من ذاتها مرة أخرى. كل شيء ينشأ في دائرة الأخلاق الاجتماعية يتم بواسطة هذا النشاط للروح. لكن وجهة النظر الأخلاقية معيبة ناقصة لأنها مجردة بطريقة خالصة. حين أعي أن حريتي هي جوهر وجودي فإنني أكون ساكناً لا أفعل شيئاً. لكني لو تقدمت للعمل وبحثت عن المبادىء التي أعمل عليها، فإنني أتلمس طريقي لشيء محدد وعندئذٍ أسعى إلى استنباطه من الفكرة الشاملة للارادة الحرة. على حين أنه من الصواب تماماً أن يتبخر الحق والواجب في الذاتية، فإنه لمن الخطأ أن يظلّ هذا الأساس مجرداً دون أن يتكثف من جديد. إنه فقط في العصور التي يكون فيها عالم الوجود بالفعل ضحلاً خالياً من الروح، غير مستقر، يُسمَح للفرد أن يتخذ ملاذاً بأن يفرّ من الوجود بالفعل إلى الحياة الداخلية. لقد عاش سقراط في عصر انهيار الديمقراطية الأثينية؛ ولقد بخر فكره العالم من حوله وارتدّ إلى نفسه ليبحث فيها عن الحق والخير. وحتى في أيامنا هذه هناك حالات يضيع فيها، إنْ قليلاً أو كثيراً، احترام النظام القائم: ويصرّ الانسان على أن يكون مصدر السلطة عنده هو ارادته بوصفها الشيء الذي اعترف وأسلّم به.

ملحق للفقرة رقم ١٣٩:

اليقين الذاتي المجرد الذي يعرف نفسه على أنه أساس كل شيء يحمل في جوفه امكانية: إما أن يريد كلية الفكرة الشاملة أو العكس أن يأخذ المضمون الجزئي مبدأ يعمل على تحقيقه. والبديل الثاني هو الشر الذي يشمل باستمرار تجريد اليقين الذاتي. إنه الانسان هو وحده الخيّر، وهو خيّر فحسب لأنه يستطيع أيضاً أن يكون في نفس الوقت شريراً. فالخير والشر متلازمان لا ينفصلان، وتلازمهما يضرب بجذور عميقة في واقعة أن الفكرة الشاملة تصبح موضوعاً لنفسها وهي كموضوع تكتسب طابع الاختلاف. إن الارادة الشريرة تريد شيئاً يعارض كلية الارادة، بينما تعمل الارادة الخيّرة طبقاً لفكرتها الشاملة الصحيحة.

والصعوبة الكامنة في السؤال كيف يمكن للارادة أن تريد الشر كما تريد الخير على حد سواء، تنشأ عادة لأننا نظن أن الارادة ترتبط بنفسها على نحو خالص وايجابي، وبسبب أننا نتمثل ارادتها كشيء معين يواجهها على أنه خير. لكن مشكلة أصل الشر يمكن أن توضع في صورة محددة دقيقة على هذا النحو: «كيف يمكن للسالب أن يأتي إلى الموجب؟» ولو بدأنا بأن نفترض مقدماً أن الله في خلقه

للعالم هو الايجابي المطلق ثم استدار حيث أراد، فإننا لن نكتشف أبداً السلبي داخل الايجابي، ما دام الحديث عن «سماح» الله بالشر يعني أن ننسب إليه علاقة سلبيـة للشر التي هي غـير مقنعة ولا معنى لهـا. في التفكير الحسي للميثولوجيا الدينية ليس هناك فهم شامل لأصل الشر، أعني أن الموجب والسالب لا يُكتشف الواحد منهما في الآخر. فليس هناك سوى تمثل فحسب لتتابعهـما وتجاورهما حتى أن السالب لا يأتي إلى الموجب من الخارج. لكن ذلك لا يقنع الفكر الذي يطلب مبرراً وضرورة ويصرّ على أن يفهم السالب على نحو ما هو مغروز في الموجب. والآن فإن حل المشكلة أو الطريقة التي تدرس بها الفكرة الشاملة الموضوع، موجود بالفعل في الفكرة الشاملة، ما دامت الفكرة الشاملة ـ أو إذا شئنا أن نتحدث بطريقة أكثر عينية: الفكرة تحويها في ماهيتها لكي تجزىء نفسها وتضع ذاتها على نحو سلبي. لو التزمنا بما هو ايجابي خالص، أعني لو اعتمدنا على الخير الصرف الذي يُفترض أنه الخير في منبعه، لكنا في هذه الحالة نقبل مقولة فارغة من مقولات الفهم المرتبطة بالتجريدات، وبالمقولات وحيدة الجانب، ولجعلنا المشكلة صعبة. لكن إذا بدأنا بوجهة نظر الفكرة الشاملة لفهمنا أن الموجب نشاط وأنه يميّز ذاته. وأن أصل الخـير والشر يكمن في الارادة، والارادة في فكرتها الشاملة هي الخير والشر معاً.

الارادة الطبيعية هي ضمناً تناقض التميز الذاتي، وهي تناقض المبدأ الداخلي الكلي مع الوعي بأن الذات جزئية أيضاً فهي تعارض في نفس الوقت وجودها الكلي. ومن ثم فالقول بأن الشر يتضمن نقطة أبعد هي أن الانسان شرير ما دامت ارادته طبيعية ولا بد أن تتناقض مع الفكرة المألوفة التي تقول أن الارادة الطبيعية خيّرة وبريئة. غير ان الارادة الطبيعية تقف في معارضة مضمون الحرية، وأن الطفل والانسان غير المتعلم ـ وارادتها طبيعية فحسب ـ هما عرضة لهذا السبب للقول بأنها مسؤولان عن أفعالها بدرجة أقل. والواقع أننا عندما نتحدث عن الانسان لا نقصد الطفل، بل البالغ الواعي لذاته، وعندما نتحدث عن الخير نقصد معرفته. ولا شك أن ما هو طبيعي بريء في ذاته، فلا هو خيّر ولا هو سيء. لكنه عندما يصل إلى قلب الارادة التي هي حرة وعندما يعرف أنها حرة، تكتسب طابع انعدام الحرية وتصير من ثم شريرة. وعندما يريد الانسان ما هو طبيعي لا يظل طبيعياً بحتاً بل يصبح السالب الذي يعارض الخير، أعني الذي يعارض الفكرة الشاملة عن الارادة.

ومن ناحية أخرى فسوف يثار اعتراض الآن يقول: إنه ما دام الشر يضرب

بجذوره في الفكرة الشاملة وما دام لا مندوحة عنه فان الانسان عندما يقترفه يكون بريئاً غير آثم؛ ولا بد أن يكون ردنا على هذا الاعتراض هو أن قرار الانسان هو فعل خاص به، وفعله الخاص يختاره بحرية وبالتالي فهو مسؤول عنه. لقد جاء في القصة الدينية أن الانسان أصبح مثل الله عندما عرف الخير والشر[٢٦]. والواقع أن مثل هذا الشبه بالله موجود في المعرفة بأن الضرورة هنا ليست ضرورة طبيعية ما دام اتخاذ القرار يعني، على العكس، تجاوز ثنائية الخير والشر هذه والارتفاع فوقها. فعندما يوضع الخير والشر أمامي أقوم أنا بالاختيار بينهما وأستطيع أن أقرر بينهما وأن أمنح خاصيتي الذاتية لواحد منهما. وهكذا تكون طبيعة الشر أن الانسان قد يريده لكنه ليس في حاجة إليه.

ملحق للفقرة رقم ١٤٠:

قد يذهب فكر التمثل أبعد من ذلك، فينحرف بالارادة الشريرة ويكسوها مظهر الخير؛ وعلى الرغم من أنه لا يستطيع أن يغير من طبيعة الشر، فإنه يستطيع أن يلبسه مظهر الخير. وما دام لكل فعل جانبه الايجابي، وما دامت مقولة الخير؛ بوصفها مقولة مضادة للشر، ترتدّ بدورها إلى الايجابية، فإنني أستطيع أن أدّعي أن فعلي فيما يحمله من نوايا: فعل خير. وهكذا يرتبط الخير بالشر، لا في وعيي فحسب لكنه يرتبط كذلك إذا ما نظرنا إلى فعلي من جانبه الايجابي. عندما يبرز الوعي الذاتي، أمام الآخرين (وحدهم) أن فعله خير، فإن هذه الصورة من صور المذهب الذاتي هي النفاق. لكنه لو ذهب إلى حد الزعم بأن العمل خير أمام عينيه هو كذلك، فإننا بذلك نصل إلى ذروة الذاتية العليا التي تعرف نفسها على أنها مطلقة. إذ بالنسبة لهذا النمط من الروح فإن الخير المطلق والشر المطلق يتلاشيان، وبذلك تصبح الذات حرة التصرف بحيث تعتقد في نفسها ما تشاء. وهذا هو وضع السفسطة المطلقة التي تغتصب مكانة المشرِّع، وتقيم التفرقة بين الخير والشر على أساس من نزوتها الخاصة. وأكبر المنافقين هم أدعياء الورع

---

(٢٦) يشير هيجل إلى القصة التي رواها سفر التكوين عن سقوط الانسان وأكله من شجرة المعرفة: «يوم تأكلان منها تنفتح أعينكما وتكونان كالله عارفين بالخير والشر». اصحاح ٣: ٥ وأيضاً بعد أن أكلا بالفعل: «قال الرب الاله هو ذا الانسان قد صار كواحد منا عارفاً الخير والشر» آب ». ويقول هيجل في الموسوعة «معنى ذلك أن هذه المعرفة نفسها هي التي يشارك فيها الانسان الله ويتشبه به، وبذلك يحطم تلك الوحدة الساذجة، وحدة وجوده الطبيعي ولا يكون ذلك إلا حين يأكل من الثمرة المحرمة» ــ قارن موسوعة العلوم الفلسفية فقرة ٢٤ اضافة (المترجم).

(المراؤون) الذين يحرصون على الشكليات في مراعاتهم للطقوس والشعائر، بل حتى قد يكون التدين عندهم في أقصى مظاهره، لكنهم مع ذلك يفعلون بالضبط ما يحلو لهم. ولا يُذكر المنافقون في أيامنا هذه إلاّ قليلاً إمّا لأن اتهامهم بالنفاق يبدو قاسياً أو غير لائق للغاية، أو لأن النفاق في صورته الساذجة قد اختفى إنْ كثيراً أو قليلاً. هذا الزيف الصارخ، والخيرية الخادعة قد بلغا الآن درجة عالية من الشفافية تكاد لا تُرى تماماً، ولم يعد يحدث شقاق بين فعل الخير من ناحية وارتكاب الشر من ناحية أخرى، نظراً لأن تقدم الثقافة أضعف التعارض بين هاتين المقولتين.

لقد اتخذ النفاق اليوم الصورة الخفية من المذهب الاحتمالي Probabilism، الذي يتضمن محاولة الفاعل أن يمثل الانتهاك على أنه سلوك خيّر من وجهة نظر ضميره الشخصي. ولا يمكن لمثل هذا المذهب أن يظهر إلاّ عندما تقوم السلطة بتحديد السلوك الأخلاقي والفعل الخير، مع ملاحظة أن هناك من المبررات عدداً يماثل عدد ما هناك من سلطات تفترض أن الشر خير؛ ولقد دعم اللاهوتيون الذين يفتون في مسائل الضمير والسلوك، حالات الضمير هذه كما ضاعفوا عددها إلى ما لا نهاية.

وهـذه الحالات ارتفعت الآن إلى درجـة عاليـة من الخفـاء حتى ظهـرت مصادمات كثيرة بينها، وأصبح التضاد بين الخير والشر من الضعف حتى أنهما يمكن أن يظهرا في المثل الواحد ويتحول كل منهما إلى الآخر. وأصبح الأمل الآن منعقداً على الترجيح أو الاحتمال أعني أن يكون الشيء تقريباً، خيراً؛ وهذا الشيء يمكن أن يدعمه مبرر واحد أو السلطة. ومن ثمّ فإن السمة الخاصة التي تميز هذا الموقف هي أن مضمونه مجرد تماماً، لأن المضمون العيني عنده شيء غير ماهوي أو بالأحرى ينبغي هجره إلى الرأي المحض. وبناءً على هذا المبدأ فإن أي انسان يمكن أن يرتكب جريمة ومع ذلك يريد شيئاً خيراً. فمثلاً لو قتلت شخصية شريرة فإن الجانب الايجابي من الفعل يمكن أن يكون مقاومة الشر وارادة انقاصه.

والخطوة التالية التي تجاوز المذهب الاحتمالي هي أن المسألة لم تعد مسألة شخص آخر ليقررها أو سلطة، وإنما هي مسألة الذات نفسها، مسألة اقتناعها نفسه ـــ وهو اقتناع هو وحده القادر أن يجعل الشيء خيراً؛ وعيب هذه النظرة أنها تعتقد أن كل شيء يقع في دائرة الاقتناع وحدها بحيث لا يكون هناك وجود للحق المطلق. ولا جدال في أن المسألة هامة إنْ كنت أفعل الفعل بناءً على العادة

أو التقليد أم أنني أفعله بباعث من الحقيقة التي تكمن خلفه. بيد أن الحقيقة الموضوعية تختلف عن اقتناعي الشخصي لأن هذا الاقتناع ينقصه التفرقة بين الخير والشر. إن الاقتناع يظل اقتناعاً على الدوام ولا يكون الشر إلّا ذلك الذي لم أقتنع به فحسب.

وبينما يتضمن هذا الطمس للخير والشر موقفاً نبيلاً جداً، فإنه يتضمن كذلك عُرضة هذا الموقف للخطأ، ويسقط من أساسه، إلى هذا الحد، في مرتبة العَرَضية الخالصة ويبدو غير جدير بالاحترام. وهذه الصورة من صور المذهب الذاتي هي: التهكم. ولا يحكم الوعي بأن هذا المبدأ للاقتناع بغير قيمة كبيرة، مهما سما معياره، سوى النزوة والهوى. والواقع أن هذا المذهب محصلة فلسفة فشته Fichte التي تعلن أن الأنا مطلق أعني أنه اليقين المطلق: «الذاتية الكلية» التي تتقدم السير في مجرى تطور أبعد نحو الموضوعية. ومن غير الصواب أن يُقال عن «فشته» نفسه أنه جعل من النزوة الذاتية مبدأ مرشداً في عالم الأخلاق؛ لكن فردريك فون شليجل F. Von Schlegel[٢٧]، فيما بعد، هو الذي ألّه ذلك المبدأ الخاص بالجزئي المحض، بمعنى «الذاتية الجزئية» فيما يتعلق بالخير والجميل. ونتيجة لذلك فقد جعل من الخيرية الموضوعية مجرد صورة فحسب للاقتناع، مدعماً من أعمالي وحدها، ومعتمداً على مظهره أو اختفائه عليّ بوصفي سيده وخالقه. ولو أنني ربطت نفسي مع شيء موضوعي لاختفي في اللحظة نفسها أمام عيني ولظللت أحوم حول لا شيء، وأستجمع أشكالاً من الأعماق لابيدها؛ وهذا اللون الأقصى من المذهب الذاتي لا يمكن أن ينشأ إلّا في مرحلة الثقافة المتقدمة عندما يفقد الايمان بجديته وتكون ماهيته هي عبارة: «كل شيء باطل».

ملحق للفقرة رقم ١٤١:

كل من المبدأين اللذين ناقشناهما حتى الآن وأعني بهما: الخير المجرد والضمير معيب من حيث أنه ينقصه ضده: فالخير المجرد يتبخر تماماً في شيء ضعيف بغير قوة، إلى شيء يمكن أن أدخل فيه أي مضمون، بينما تصبح ذاتية الروح بغير قيمة تماماً بسبب نقصانها للمغزى الموضوعي. لهذا فقد يظهر الشوق إلى نظام

---

(٢٧) هو الشاعر الألماني الرومانتيكي المعروف (١٧٧٢ ــ ١٨٢٩) وقد شنّ عليه هيجل حملة عنيفة بسبب فكرته عن التهكم لا سيما محاضراته عن علم الجمال. قارن ص ٦٤ من المجلد الأول الذي قام على ترجمته ت. م. نوكس وأصدرته اكسفورد عام ١٩٧٥. (المترجم).

موضوعي ينحدر فيه المرء بنفسه طواعية وبسعادة إلى مرتبة العبودية والخضوع الكامل إذا أراد أن يفلت من عذاب الخواء والسلب. لقد تحول كثير من البروتستانت، حديثاً، إلى الكنيسة الكاثوليكية الرومانية ولقد فعلوا ذلك لأنهم اكتشفوا أن حياتهم الداخلية لا قيمة لها، فتطلعوا إلى شيء محدد، إلى عون ودعم، إلى سلطة، حتى ولو لم تكن هي بالضبط استقرار الفكر الذي سحرهم.

إن وحدة الذاتي والموضوعي مع الخير المطلق هي الحياة الأخلاقية، ففيها نجد المصالحة التي تتفق مع الفكرة الشاملة. . فالأخلاق الذاتية هي صورة الارادة بصفة عامة في جانبها الذاتي؛ أمّا الحياة الأخلاقية فهي أكثر من الصورة الذاتية ومن التحديد الذاتي للارادة. فضلاً عن أن مضمونها هو تصور الارادة أعني الحرية. إنه لا يمكن للحق والأخلاقية أن يوجدا في استقلال أحدهما عن الآخر فلا بدّ أن تكون الأخلاق (الاجتماعية) دعامة وسنداً لكل منهما، لأن الحق تنقصه لحظة الذاتية في حين أن الأخلاق الذاتية تملك هذه اللحظة وحدها، وبالتالي فإن كلاً من الحق والأخلاق ينقصهما بذاتها التحقق الفعلي. لأن اللامتناهي وحده، أي الفكرة، هو المتحقق بالفعل. ولا يوجد الحق إلاّ كفرع من كل، مثل نبات اللبلاب الذي يقسم نفسه جزأين حول الشجرة التي تقف جذورها ثابتة بذاتها.

فهرس

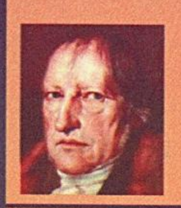
صدر في المكتبة الهيجلية

الكتاب	المؤلف
١ ـ محاضرات في فلسفة التاريخ (المجلد الأول) (العقل في التاريخ)	هيجل
٢ ـ المنهج الجدلي عند هيجل	د. إمام عبد الفتاح إمام
٣ ـ المنطق وفلسفة الطبيعة	ولتر ستيس
٤ ـ فلسفة الروح	ولتر ستيس
٥ ـ أصول فلسفة الحق (المجلد الأول)	هيجل
٦ ـ موسوعة العلوم الفلسفية (المجلد الأول)	هيجل
٧ ـ محاضرات في فلسفة التاريخ (المجلد الثاني) (العالم الشرقي)	هيجل
٨ ـ جدل الفكر	د. إمام عبد الفتاح إمام
٩ ـ جدل الطبيعة	د. إمام عبد الفتاح إمام
١٠ ـ جدل الإنسان	د. إمام عبد الفتاح إمام
١١ ـ حياة يسوع	هيجل
١٢ ـ نظرية الوجود عند هيجل	هربرت ماركيوز
١٣ ـ هيجل والدولة	اريك وايل

يطلب من دار التنوير

. المسيحية والهيجلية	فيسارد
. الإلزام والالتزام بين كانط وسارتر	د. محمد هاشم
. التحليل اللغوي لدى فلاسفة مدرسة-اكسفورد	د. صلاح اسماعيل عبد الحق
. برونشفيك وباشلار بين الفلسفة والعلم	د. السيد شعبان حسن
. النظرية النقدية عند هربرت ماركيوز	د. حسن محمد حسن
. فلسفة الفن عند كاسيرر	د. محمد مجدي الجزيري
. فكرة الجسم في الفلسفة الوجودية	د. حبيب الشاروني
. فلسفة فرنسيس بيكون	د. حبيب الشاروني
. السببية في العلم	السيد نفادي
. فكرة الارادة عند شوبنهاور	د. السيد شعبان حسن
. الموضوعية في العلوم الانسانية	د. صلاح قانصوه
. فلسفة العلم	د. صلاح قانصوه
. نظرية القيم في الفكر المعاصر	د. صلاح قانصوه
. ميتافيزيقا الفن عند شوبنهاور	د. سعيد محمد توفيق
. الوحدة والتعدد في الفكر العلمي الحديث (هنري بوانكاري وقيمة العلم)	الميلودي شغموم
. الضرورة والاحتمال بين الفلسفة والعلم	د. السيد نفادي
. فكرة الألوهية عند افلاطون وأثرها في الفلسفة الغربية والإسلامية	د. مصطفى حسن النشار
. دلتاي وفلسفة الحياة	د. محمود سيد احمد
. العقل وما بعد الطبيعة (تأويل جديد لفلسفتي هيوم وكنط)	محمد عثمان الخشت
. فلسفة التاريخ عند فيكو	د. عطيات محمد أبو السعود
. فلسفة الأخلاق عند نيتشه	يسري ابراهيم
. نظرية النسبية والمعرفة القبلية	هانز رايشنباخ

. الأسس الفلسفية للفيزياء	رودولف كارناب
. رسالة في اللاهوت والسياسة	اسبينوزا
. تعالي الأنا موجود	جان بول سارتر
. تربية الجنس البشري	لسنج
. نظام الخطاب	ميشيل فوكو
. قيمة العلم	هنري بوانكاري
. بدايات فلسفة التاريخ البرجوازية	ماكس هوركهايمر
. جدل الحب والحرب	هيراقليطس
. الايديولوجية (وثائق من الأصول الفلسفية)	ميشيل فاديه
. التأريخ للفلسفة	كارل ياسبرز
. نصوص من الفلسفة المسيحية	أوغسطين، انسيلم، الاكويني
. دعوة للفلسفة	أرسطو

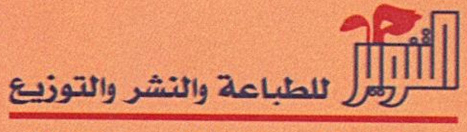


أصول فلسفة الحق

« أصول فلسفة الحق » أو « موجز لعلم السياسة والقانون الدولي »، الذي نقدم الآن المجلد الأول منه، هو آخر كتاب أصدره هيجل في حياته. وقد كان مثاراً للسجال وللجدل وللهجوم العنيف أيضاً حتى أن كارل بوبر وصف هيجل ـ بسبب من هذا الكتاب ـ بأنه يستهدف « خدمة سيده ملك بروسيا ».

غير أن أهمية هذا النص لا ترجع فقط إلى أنه الكلمة الأخيرة للفيلسوف حيث كثّف فيه نظرته إلى المجتمع والتاريخ والسياسة، ولا إلى أن ماركس قد ولد كمفكرٍ في سياق سجاله أو نقده لهذا النص، وإنما إلى الموضوع الذي يعالجه وهو « التحليل الفلسفي للمجتمع »، أي التحليل الفلسفي أو العقلي لمؤسسات المجتمع: الأسرة، المجتمع المدني والدولة.

يقول هيجل في ختام مدخله لهذا الكتاب: « إن بومة مينرفا Minerva لا تبدأ في الطيران إلاّ بعد أن يرخي الليل سدوله »، وهذا الكتاب هو تصديق لما ذهب إليه هيجل، فقد جاء عقب أحداث وتحولات تاريخية جذرية: انتصار الثورة الفرنسية، سقوط الباستيل، اجتياح نابليون لأوروبا، وقبل كل شيء، ولادة المجتمع المدني الحديث بصراعاته وتناقضاته وظهور الدولة الحديثة بسطوتها وهيمنتها، وبدايات الصراع بين المجتمع المدني والدولة الذي ما نزال نشهد امتداداته في المجتمع الانساني المعاصر.



للطباعة والنشر والتوزيع

بيروت ـ هاتف ـ ٠٠٩٦١١٤٧١٣٥٧ ـ ٠٠٩٦١٣٧٢٨٤٧١

Email: kansopress@yahoo.com

توزيع دار الفارابي